

العدد السابع والستون
السنة الثامنة عشرة
نوفمبر ١٩٨٤ / يناير ١٩٨٥



دهجيب مصباح الفكر

في هذا العدد

الآثار الفلسفية في توصيف قاعدة
القصور الداتي :

الفضاء عند اقليدس والفضاء المطلق

بقلم : جان ماري جكو

ترجمة : الدكتور حسين فوزي النجار

الزمان - المكان أصوب من المكان - الزمان

بقلم : ميليك كايك

ترجمة : حسن حسين شكرى

● حرية الارادة والحمية والعلوم

بقلم : ريتشارد ل . فرانكلين

ترجمة : أمين محمود الشريف

● التماثل في عصر النهضة وعصر الباروك

والعلوم

بقلم : دافيد ه . دارست

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

● وسيلة اعلامية من صنع الانسان أو

اتصال مستبعد

بقلم : جان لوهيس

ترجمة : الدكتور راشد البراوى

● ثبت

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوى

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. السيد محمود الشنيطى

د. محمد عبد الفتاح القصاص

فوزى عبد الظاهر

محمود عبد الحميد السيد

محمود فتواد عمران

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

الآثار الفلسفية في توصيف قاعدة القصور الذاتي :

الفضاء عند أقليدس
وہ لفضاء المطلق

يبدو للوهلة الأولى أن توصيف قاعدة القصور الذاتي - ولما تكتمل على يد « جاليليو » ، وغدت أكثر تحديدا على يد جاسيندي ، حتى انتظمت على يد نيوتن - لا تنتظم غير صورة واحدة من الصور العديدة للتغيرات الحادة التي حلت في نهايتها تلك النظم العديدة للعالم محل النظم الكونية القديمة ، وهذه المتغيرات - أو بتعبير أكثر علمية ، هذه « الثورة العلمية » - قد أصبحت ميدانا لعديد من الكتابات يمكن أن تملأ صفحات مجلد ضخم ، إلا أن قاعدة القصور الذاتي نفسها ، هذه القاعدة التي يمكن أن نعدّها دون مبالغة تعبيرا عن روح هذه الثورة العلمية كما زودتها بالحياة . لم تلق بعد ما تستحقّه من اهتمام ، وبالأذات ما كان لهذه القاعدة من تأثير على ثقافة الغرب فهو تأثير لم ينل ما يستحق من تقدير بعد ، وإن ظل «الكسندر كويري - Alexandre Koyr» يهون من واقع الحركة الى درجة السكون فقد ظلت قاعدة القصور الذاتي تعبيرا عن تصور جديد للعالم بأكثر مما تنبّهه النتيجة العلمية ، وأن التحليل البارح لقاعدة القصور الذاتي لدى فلاسفة الطبيعة للعاصرين لجاليليو

بقلم : جان ماري جكو

دكتور في الآداب من جامعة جنيف ، استاذ الفلسفة في
معهد فلوريونت بجنيف • نشر مقالات عن الفلسفة في
المجلات السويسرية والفرنسية والألمانية •

ترجمة : الدكتور حسين فوزي النجار

الكاتب والمفكر المصري المعروف •

ومن تبهم ، أكثر تأثيراً عما هو في الكتابات اللاهوتية والفلسفية والأدبية ، فإذا
أمعنا النظر في هذا التأثير فإننا نتبين ضرورة التفرقة بين الفضاء عند اقليدس
والفضاء المطلق ، وهي تفرقة غالباً ما يعيها بعض مؤرخي العلوم ، ولكنها ، وهو
ما يجب توكيده ، ظلت موضع تجاهل •

وليس من اليسير أن نقول من شأن هذه التفرقة ، فإن امتداد الطبيعة قياساً -
على نظرية الفضاء عند اقليدس (الهندسة الكونية) دمار لفكرة الكون في حقيقتها ،
بينما التسليم بالفضاء المطلق (كما فعل نيوتن) يتسع لفكرة امتداد الطبيعة وينبغي
على العالم من جديد بمعنى أن الكون يتخذ زخرفه ويزدان ليكون مجالاً للمخلوقات
والأشياء طويلاً وعمقاً ، على عكس ما إذا كان العالم قد أصبح امتداداً سرعدياً متشابهاً
ومتسقاً (الفضاء عند اقليدس) تفتقد فيه المخلوقات والأشياء مادتها فلا تكون
أكثر من جزئيات تتغير من داخلها •

ومن كل ذلك ، كان التأثير الثقافي لقاعدة القصور الذاتي هي التي شاقنتني

فمن الواضح أن هذه الصفحات التي أكتبها ترتد أصلا إلى تلك الملاحظات التي أبدتها « جان ستاروبنسكى Jean Starobinski » عن طبيعة الفضاء بعد أن غدت بعض معالم الوجودان عند الفنانين والكتاب خلال القرن السابع عشر، ومن هذه الملاحظات التي شددت انتباهي زمتا طويلا « فالبصر »، كما يقول ستاروبنسكى - « يضيء على الوجودان لدينا ، امتدادا يتعدى سعة المكان الذي تشغله جسامنا » فهل يحتل جسدنا مكانا كالذي يملأه حجر من الفضاء ؟ وهل كان من خلال البصر أن أحس جان جاك روسو - ميلا - بالاندماج الذاتي في الكون عندما استمتع بالطبيعة ؟ وهل يعنى هذا الاستمتاع ضمور المدى بين الذات والكون ومن ثم ضمور الإدراك البصرى ؟ فإذا كان ضمور المسافة أو اختفائها ، بلفظ آخر ، يعنى زوال الحواجز التي تحيط بالمكان الذي تحتله أجسادنا ، فإن ذلك يعنى أننا نجد امتدادا يتجاوز هذا المكان ، وحتى نبصر ، فإن من الضروري أن نكون بمنأى عن العالم ، أو تكون لدينا صورة عنه قبل أن ننقل اليه سواء عن طريق الرغبة أو الخيال ، وكيفما كان الأمر ، « فإن التقابل مع الكون في كليته - كما يشير جان ستاروبنسكى ، في حديثه عن جان جاك روسو ، هو الأساس ، حيث تتوارى وتختفى كافة الصور » فهل هناك ثمة بديل آخر غير هذا الاندماج الذاتي بالكل لينعكس بالتالى على الذات ؟

وليس من اليسير اجابة هذه الأسئلة لأنها مشدودة بالآلاف من الخيوط الخفية بشئ مبهم غامض له أثره المكثف على فلسفة الطبيعة (علم الطبيعة) أكثر مما هو فى الفلسفة البسيطة الخالصة ، وإن كانت فلسفة الطبيعة وما يصحبها من تأملات مازالت حتى اليوم غامضة مبهمة ، وعليها حينئذ أن تصبح قضية فى فم عالم الآثار حتى تستجيب له ، أى أنه لا بد من التوغل الى الأعماق من الحوار الفلسفى والأدبى واللاهوتى للعصر الكلاسيكى فى محاولة للكشف من جديد عن القاعدة العلمية التى قام عليها هذا الجدل ، ومن يمين الطالع أن التقدم الرائع فى تاريخ العلوم خلال الخمسين عاما الأخيرة مما ييسر لنا هذا السبيل .

والشئ أو الكائن الذى يعيش مغلقا حول ذاته لا يمكن أن يكون أكثر مما هو أهو الانسان وحده هو الانسان كما هو ، أشبه بالحجر يبقى فى مكانه على حاله من الحيز الذى تحتله كتلته ؟ ألا يستطيع أن يتخطى حدود الفضاء ، هذه الحدود التى تهبط به ليكون شيئا بين الأشياء الأخرى ؟ فإذا كانت الاجابة اثباتا فإن علينا أن نتساءل عن الطريقة التى يتخطى بها الخير الذى يحتله جسده ، ومرة أخرى ، وفقا لمنطق العصر ، اذا ما كان الانسان متواثما مع ذاته أو مختلفا عنها على السواء ، فإن من العسير أن نحصره بصورة مطلقة فى فسحة الطبيعة ، فالشئ اذا ما تشابه مع ذاته أو مع الغير من ذاته ، فليس من اليسير أن يكون ما نسميه « حالة ذرية » (١) فمن

(١) تمتعت أن اتخذ من لفظ « ذرى » صفة ، ففي الفلسفة التحليلية نبر عن الحقائق الذرية بمحلولها المنطقى للذرة ، وكل محلول منها مستقل عن الآخر ، كاستقلال الذرات فى نظرية ليوتن الكونية بعضها عن بعض ، ويدل هذا الاستقلال بصورة حتمية ، على ثبات الكائنات التام : فالذرة حين يعكسها المحلول المنطقى ، هى (١ = ١) لا غير ، والنتيجة ، أنه طالما كان العالم يقوم على حقائق ذرية ، ذاته =

اليسير أن نعدّه ذرة تبقى مستوية مع ذاتها ، ولا يمكن أن تكون غير ذاتها ، إذ أن كافة التجارب في علوم الطبيعة القديمة (الكلاسيكية) تدل على أن هناك أشياء (أو شيء) في الطبيعة ليست أكثر مما هي ، فليست هناك تجربة يسيرة - كما يقول « اميل مايرسون Emilemeyerson » - مالم يسلم الإنسان بديمومة العناصر الأولية التي تكمن وراء المتغيرات المرئية في التجربة ، فإذا كانت ذرة الأيدروجين هي في نفس الوقت ذرة الأيدروجين ، أو شيئا آخر غير ذرة الأيدروجين ، بمعنى أنها تشبه أو لا تشبه ذاتها (هي أو الآخر) فإن البناء الداخلي في كياناتنا الطبيعي لابد وأن يتفجر ، ليودى معه بكل قياس أساسى يحكم تصورنا للكون .

والتوافق الكامل مع الذات دلالة على حيز الشيء ، من حيث احتوائها التسام للفضاء الذى تشغله ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى تباينها مع الحركة والسكون . فإذا جنح جسم نحو مكان ما ، فانه لن يكون نفس الشيء حتى نهاية حركته ، فانه سيكون « راضيا » إذ أن التوافق مع الذات - كما يقول - « ف . بوناميكو F. Bonamico » يعنى ، حينئذ ، توافق الحيز الهندسى ، حيث تتشابه كل « الأمكنة » وحيث ، لا يفرز ، التحول بالتالى ، شيئا ما ، فالليكانىكا الكلاسيكية التي بدت وكأنها قد احتلت مكانة خالدة خلال القرن الثامن عشر ، قامت على قاعدة أن الأجسام : « تبقى على ذاتيتها من خلال الحركة » وقياسا على ذلك ، يصبح من اليسير رؤية أن تغير الكائنات (عدم التوافق مع الذات) عند الحركة إنما يرتد الى الاختلاف والتباين في الحيز ، وهو كما سنرى ، شيء سرمدى ، فالكون في الفلسفات المدرسية ، مثلا ، « تسفر حركة الجسم فيه عن تغير جوهري في الجسم المتحرك حتى أن .. امكانية (فيما يتصل بالجسم) أن ينتهى الكائن بينما التحرك شاهد على نهاية أن يبقى كما هو » وفي هذا تتجدد طبيعة الفضاء الكوني ، بالوقوف على نظرية تتناول طبيعة الحركة ، فانها تغنى عن اثبات أن شيئا ما قد « حدث » للجسم المتحرك لاثبات أن الفضاء الذى يتحرك فيه ليس هو الفضاء الذى تصوره اقليدس .

وأي فضاء غير الفضاء الذى ارتآه اقليدس كقيل بأن يكون لانائيا ومتدرجا أى كونيا . ومع تأمل التاريخ السياسى للغرب ، حين نطل عليه مع الاستواء المتوازي للكون في هندسة امتداد الطبيعة (الفضاء عند اقليدس) فأنا نصل الى الفكرة التي

يفقد بلا شكل ، إذ أن أى شكل يتكون من عناصر تتشابه كما تختلف عن بعضها البعض على حد سواء ، وما من شيء يمكن أن يقال في مثل ذلك العالم ، وليس أكثر مما يمكن أن يقال ، في أية حالة . عن الفيلسوف ، أو عن ركانز من الاحجار ، فليس هناك ما يثير اذن اذا ما رأينا أن ما يدور حوله فلسفة « لوفيج ويتجنشتين Ludwig Wittgenstein » (وقد تأثر الى حد بعيد بنظرية الجرم الفرد « لبرتراند رسل Bertrand Russell ») : « ومعنى : أن من المستحيل أن نقول شيئا ما عن العالم ، يدل على الكلية . ويقوم بحث « ويتجنشتين » أصلا عن استحالة أى مقولة عن العالم ككل . كما جاء في مقدمة رسل لكتاب ويتجنشتين Logico-Philosophicus رسالة في المنطق والفلسفة » .

تقول أن نحن المساواة السياسية ربما يحتوى عالما لانهاثيا قد تمرى تماما من كل حيز متميز ، وعلى أية حال فإن من العسير تخيل حالة من المساواة الثامة فى كون متباين .

وما من شئ لا يكون أكثر مما هو ، يستطيع أن يتجاوز الحيز الذى يشغله فى أى حالة من الحالات ، ولا يتسنى له أن يتأثر بالحركة التى يخضع لها . وإنا لنعلم أن أول ما يعانىه علم الطبيعة المعاصر من صعوبات ، أنه لم يتسن له بعد أن يضع لنفسه أساسا من هاتين القاعدتين ، ولم يبد من اليسير حصر المادة فى بؤرتها من النقطة المحددة فى الفراغ ، وانتهى كل تباين لها مع الحركة التى زخميتها ، ومن حقنا أن نتساءل عما إذا كان هناك شئ ما ، أى شئ متفرد فى الكون يتوافق مع ذاته ، ويؤكد « جان مرلو بونتي - Jacques Merleau Ponty » دون تردد ، « أن التصور الحديث للمادة يستثنى من كل هذا فكرة أن مادة الجسد تتوافق مع نفسها بلا حدود . فإذا راودنا الشك فى وجود الذرات (أو الجزيئات الدقيقة) فى تشابهها الأزلى مع ذاتها ، فإننا نشك فى ذاتية اتساع الطبيعة ، هذا الاتساع المتساوى ، المتسق واللانهائى للفضاء (الاقليدى) ، فإذا أنكرنا وجود مثل هذه الذرات ، فإننا فى الواقع ننكر فى نفس الوقت وجود هذا الكون فى فضاءه الهندسى .

أما الإنسان ، فإنه لايتعرف على ذاته ، حتى وإن كان ديكارت قد اتخذ من الطبيعة مثلا تعرف فيه الأشياء على ذاتها ، فقد جعل من الإنسان ذرة يحددها الفضاء الذى تشغله ، وأصبح من اليسير أن نمنع النظر فى هذه القضية وفقا للحيز الذى يحتله الإنسان بجسده فحسب ، بينما مازال يعترف بأن هذه القضية قد لقيت قبولا من حيث أن الإنسان الحديث حقيقة بينة من حقائق الذات .

والواقع أن نصيبا كبيرا من الكتابات الحديثة قد كرسست نفسها لشروح عدت فيها الفرد ذرة قد فقدت وجودها فى فسحة من الأرض تافهة غائمة المعالم ، وهذا نهاية الحرب العالمية الأولى والقصص الغربية العظيمة تنكر هذا الكون الخارجى فى احساس الكاتب بأنه قد حكم عليه أن ينشئ عالما جوائيا خالصا ، ففى فرنسا ، يكتب « مارلو Marlaux » أن السر الأعظم ليس فى أننا لانسوقنا المصادفة بين قبض المادة وغزارتها وفيض النجوم وغزارتها ولكننا فى .. هذا السجن نقتلع من أنفسنا صورا قوية تنكر علينا تفاهتنا ؟ وفى إنجلترا وأمريكا يصير « ت . س . إليوت T. S. Eliot » و « عزرا باوند Ezra Pound » و « توماس وولف - Thomas Wolfe » على العودة الى فكرة العزلة ، وضمور العلاقات ، والأبواب المغلقة التى لا تفتح أبدا . ففى هذا الفضاء المتناغم اللانهائى ، ينكفى الناس والأشياء منطوين على ذاتهم ومسجونين ، (مارلو Marlaux) وما يؤدى الى التناقض الكبير أن لانهائية الفضاء ، أجدى وأحسن من الجدران الغليظة . المغلفة ، أو كما يقول ميشيل فوكولت « Michel Foucault » « مغلقة على المخلوقات والأشياء داخل ذواتهم ، ففى هذا الفضاء الأبدى المتناغم المتسق (الفضاء عند اقليدس) لا أستطيع أن أحس بالرغبة الى الذهاب الى أى مكان طالما أن الامكنة جميعا سواء ،

واننى باق فى داخلى مدرك لذاتى ، والواقع أن تلك الأبدية والاستقلال الذرى الذى يصاحبها يستطيع أن يفرز أحيانا نوعا من الاطراء الزائل ، كـ بعض الأفلام والروايات الأمريكية ، حيث يقفز البطل وحده ليقهر الحيز الفسيح المفتوح . وقد أحس جان جاك روسو من قبل بهذا الاطراء فى جولاته العديدة ، الا أن هذا الافتتان لم يستمر طويلا وغدا التناغم درجة أقل . فسرعان ما يدرك « البطل » أنه قد اجتاز فسحة حياته كذرة وحيدة .

وإذا قلنا أن الانسان من خلال البصر يخلق لنفسه منفذا يتجاوز فيه المكان الذى يعيش فيه بجسده ، ومن ثم فإن ما يراوده من معنى انما يدور فى اطار ما يدركه عن المكان الذى يشغله جسده من الفضاء ، وقد صاغ « جان ستاروبنسكى » هذا المحمول فى سياق تحليله وتأملاته فى الأدب الفرنسى فى تطوره منذ العصر الكلاسيكى ، وأيا كان ، فإن العصر الكلاسيكى قد هندس الفضاء بتجريده من أى عنصر غير مادى ، وخاض « هنرى مور - Henry More » حربا مؤخرة ، عندما انحاز لبحث ضد ديكارت ، وإن الروح فى بعض الحالات لها امتدادها ، بمعنى انها أينما وجدت تحتل مكانا ، وفى حيرة يتكهن « هنرى مور » فيقول بأنه اذا لم يكن هناك غير فضاء فى فضاء ، فليس الانسان حينئذ غير ذرة ، أى أنه جزء ممتد بين أجزاء عديدة ممتدة .

وتقوم قاعدة التفرقة عند ديكارت بين حالتى الثبات والامتداد - *Rescognitans and Res Extensa* على أننا ، من ناحية نستطيع أن نتصور الانسان على أنه كائن محصور فى مكان يشغله ، ومن ناحية أخرى ، أننا نستطيع أن نفكر فى الوسائل التى يستطيع الانسان بها أن يتحرر من هذا « الحصر » . الا أننا فى حاجة الى بحث هذه التفرقة وذلك بأن نبدأ بسؤال أنفسنا عما اذا كان ثمة أشياء تشبه أو تخالف ذواتها ، وما من ضرورة تنسج الى البحث طويلا لنذكر أن مثل هذه « الأشياء » موحدة وقائمة .

إن المخلوق الذى يرغب لا يمكن أن يكون الا ما يكون ، إذ أنه يود لو كان غير ما هو كائن فالرغبة ، والرغبة الانسانية بالذات ، لا تعلق عن اتجاهها فى الإبقاء على ذاتها فى وجودها ، أو تبقى على تمزقها على أساس الغيرة ، كما يرى « سبينوزا - Spinoza » فحسب ، ولكنها تعلن اتجاهها الى التغير أيضا ، وهو ما يبدو فى الرغبة ، فعلى ، فحبة الله ، مثلا ، تفرز فى جلال التصوف تغيرا من الداخل يسفر فى النهاية عن « انسان جديد » الا أن حتى هذا السوق العارم الى الفناء تصحبه دائما رغبة خفية الى مثل هذا الفناء ، كهذا التغير ، أو الحطام ، أو الاتصال بحياة عليا غير هذه الحياة الممزقة المخلقة على ذاتها . فعند ابتلاع الطعام ، لا تتمثل الغذاء اللازم للبقاء العضوى ولكننى أعد نفسى أيضا لما فيه من نكهة ورائحة يفدو لى معهما مكانا للارتفاع الى ما يعلو على حاجتى ، والمرأة التى تبتاع ثوبا من مصمم الأزياء ، أو الرجل الذى يتسلى قاعيا وراء عجلة القيادة فى سيارة الرياضة ، يؤكد كل منهما

ذاته كأعضاء في فصيل اجتماعي معين . يود أن يكون غير ما هو ، ولكنه أيضا غنى .
أو فاقن ، أو قوى .

فالرغبة ، وهي ميل أي كيان نحو « آخر » ذي كيان مختلف إشارة الى ان هذا الكيان لا يمكن أن يقنى في هذا الكيان الآخر ، اذ أنه يحتوى على نصيب من الالمادى (الميل ، القوة ، الرغبة ، الروح) يجعل منه شيئا مختلفا عن ذاته . وعلى العكس . فاني كائن راض تمام الرضى عما هو عليه . عمو كائن خال من الرغبة ، فهل هناك مثل هذه « الكائنات » في الكون ؟ هذا هو ما يراى كثير من فلاسفة العصر الكلاسيكي . وحسبما يقولون ، هناك في هذا الكون ذوات ساكنة عديدة الحركة لا ترغب في الوصول الى مكان آخر غير الذى تقعى فيه ، ولا تبغى أن توقف تحركها ، وليس هناك من يفوق ديكارت في التعبير عن عقيدة العصر الكلاسيكي بوجود هذه الكائنات الساكنة في كتابه « قانون الطبيعة الأول — First Law of Nature فيقول : « كل شيء » بقدر ما هو مستقل بذاته ، فانه يبقى دائما على حالته كما هي ، ومع ذلك ، فانه اذا اجتاحتها الحركة فانه يتحرك دائما » .

فاذا عن لنا أن نتأمل ما يقول ببراءة فلسفية ، فأننا نراه قانونا محيرا : فلماذا يمكن للشيء أن يظل في حركة دائمة ؟ وان كان من بين فلاسفة القرن السابع عشر . لا يرى غير « ليبنيز — Leibniz وجهه هو الذى يرفض هذا القانون ، وبالتالي يرفض فكرة وجود كيانات ساكنة ، فالمادة غير الحية ، كما يرى ، لديها الاستعداد للحركة . وتتوقف عنها بالتالى عند الوصول الى غايتها ، و « الرغبة » المبهمة مازالت مادة الحياة للمخلوقات الدنيا ، وعلى غرار ذلك كان أكثر فلاسفة الإغريق ومعلميهم يرون أن ليس ثمة شيء خال من التحرك نحو شيء آخر غير ذاته . فالهجر ، في علم الطبيعة الأرسطى « يرغب » في العودة الى مركز الأرض .

وهذه « الرغبة » أو الاتجاه تسفر عما هو لا مادية في عالم المادة ، المرئى في الالمارئى ، والمادة كمادة بحتة يمكن أن تكون ساكنة ، خالية من الرغبة ، متحركة من كل ما هي لا مادية . وبهذا فانها تنطوى على ذاتها تماما . فهل هناك مثل هذه المادة البحتة في هذا الكون ؟ ويجيب أرسطو بالنفى ، ومازال هناك من لا يعرف تماما أن من علماء الطبيعة في الوقت الحاضر من يجيب بالنفى ، « فما هو أدنى من مستوى الذرة » يكتب « فريتجوف كابرا — Fritigof Capra مثلا : « أن المادة لا توجد يقينا في أماكن معينة » (ولهذا فأننا نرى في يومنا هذا ٠٠٠) كلمة تامة في الروح التقليدية للبحث الأساسى في علم الطبيعة في جريه وراء العناصر النهائية للمادة .

وحتى اذا وجدت الأشياء تامة السكون ، فان من المحقق أن الأشياء توجد أيضا « حاوية » لدرجة محققة من الروحية ، لا لسبب الا أن هناك حولنا من الكائنات ما تحددها الرغبة ، فليس كل ما في الكون اذن ، ما يشبه ذاته ، وهناك بعض الكائنات ، وربما كافة الكائنات والأشياء على السواء تعرف ذاتها ، كما تختلف

عن ذاتها . ومن اليسير أن ترى نوعا من العلاقات المتسقة في هذا الاختلاف عن الذات ، وعن الامادى الذى « يحتويه » الشيء ، ونستطيع أن نقول إذن أنه هو الانسان بين كل الاشياء المادية ، « يحتوى » أكثر من غيره على الروحية ، فإذا كان من اليسير أيضا أن نبصر بتلك الحقيقة وهي أن الشيء وحده الذى يكون كما هو كائن ، لا بد وأن يكون شيئا محصورا تماما في الحيز الذى يشغله . ونستطيع أن نقول أن الانسان هو الشيء الذى يشغل ؛ أقل من أى شئ آخر ، الحيز الذى يشغله جسمه .

وهناك علاقة وثيقة بين بنيان الفضاء ، وطبيعة الاشياء في هذا الفضاء . ولنتخيل أن الفضاء قد امتلأ بأشياء نفسها نظريا بأنها تتعرف تعرفا دقيقا على ذاتها وهذه الأشياء منفصلة تماما عن بعضها البعض طالما انها محصورة في الحيز الذى تشغله ، ويسلم ديكرات وقد وضع نظريته في الطبيعة على هذا المثال ، بأن هناك صورة واحدة للتفاعل بين الأشياء : هي : الصدمة ، فهذه الكلية (المبهمة) لهذه الأشياء لا تقوم ، وهذا القيام قيام روحى ، فليس عن اليسير أن تلمس الصورة أو الشكل ، طالما قدجنبنا في كل فروضنا كافة العناصر الروحية في الأشياء التى نضعها في الاعتبار ، وعلينا أن نسلم أن الفضاء بغير هذه الأشياء يفتقد ولا شكل له ، والختام واضح : فغالما يقوم على أشياء تتعرف على ذاتها لا يمكن أن يكون نظاما كونيا ، بل عالما هيوليا .

ومثل هذا الهيولى هو ما يلوح على أفق الخطط التى تتناولها التحليلات الموسوعية لتضفى « شهادة » ثابتة وغير محددة لكل لفظ في اللغة . والنتيجة غير المتوقعة هي : مع الحاجة الى معرفة ما هو هذا الذى نتكلم عنه على وجه الدقة ، فاننا نقع في الخطأ حين نجد أنفسنا وجها لوجه أمام عالم قد تمزق الى نتف صغيرة ، واللغة التى ترجع بالعقل الى تلك الخطط كالمرآة تعكس الواقع هي لغة هيولية ، وحينئذ نجد أن علينا أن نطرح هذا السؤال الذى سأل هيدجر Heidegger في كتابه « الزمن الوجودى Sein und Zeit » كيف يتسنى لعالم كثير الوجود أن يكون ؟ لا جود لى عبارة مجازية في لغة هيولية . ولهذا فان الشعر ، وهو نوع من التعبير تبذل فيه الكائنات والاشياء من اليسر ما يسمح لها بأن تكون متوائمة ومتباينة مع ذاتها على السواء ، لا بد وأن يكون حرما مستباحا .

وهناك بالكاد نوع من الشك في أن كتابات القرن العشرين وفلسفته كانت خلاصة وفاشلة على حد سواء بهذه اللغة الهيولية ، خلاصة لأنها لغة تستطيع أن تضفى نوعا من اليسر في التعبير عن الدقة العلمية ، وكان لها الفضل في تصنيف الكائنات والاشياء تصنيفا دقيقا ، وأنها قد انتظمت في صورة معينة ، ومتناهرة لأن مثل هذا الفضاء الفسيح الخالص قد يكون علامة على انتصار ما نسميه مملكة التقارب حيث كل الأجسام حية أو جامدة تضى جنبها الى جنب نحو الأبدية كما هي في روايات روب Robbe وجريليت - Grillet أو ميشيل بيوتر ، Michel Butor

وما من مؤلف فلسفي يستطيع أن يعكس هذه الصورة الخلابة والمتنافرة كما تمسكها كتابات « ویتجنشتین - Wittgenstein مؤلف « رسالة الفلسفة والمنطق - Logico-Philosophicus » ففي البداية يؤمن بقدرة اللغة التي يمكن أن تكون مرآة للحقيقة . وفي هذه المرحلة (الصورة الخلابة) كان يدرك تماما أن ليس من اليسير التحدث عن العالم في كليته . واللغة المرآة (الهيولية) قد تحطم الكون ، ومن ثم كانت مؤلفاته الأخيرة (الصورة المتنافرة) رفضا لفكرة أن اللغة التي تعنون الكائنات والأشياء والتي « تعيد إلى اللغة العامة اعتبارها » والكلمات اليومية تحيي على الأقل العالم المهود في غيبة النظام الكوني .

أما هيدجر في كتابه « الزمن الوجودي » فإنه يهاجم فلسفة ديكارت في تصويره للفضاء ، وقد حاول أن يبرهن على أن ما يقال عن أن الأشياء تتوافق تماما مع ذاتها ، لا يمكن أن يقيم علما ، ومن خلال الانسان الذي لا يمكن أن يتوافق مع ذاته يكون العالم ، فإذا لم يتوافق الانسان مع ذاته فلانه كائن دنيوي يتشكل وفق حاضره ، وإذا كان هيدجر ممن يعنون بتاريخ العلوم لاستطاع أن يدرك أن الزمن غائق أيضا للمادة ، فيجعل منها شيئا مختلفا ، أو كذلك العبارة التي صاغها « جاك ديريدا - Jacques Derrida » مختلفا عن ذاته » .

ولا تستطيع الكائنات والأشياء التي تكون كما هي فحسب أن تقيم علما ، بمعكس الاجساد التي تحتوى على جانب روحي فأنها تشكل كونا معقدا كثر التشابك . وهناك بالتالى علاقة وثيقة بين هذه الدرجة الروحية (المحتواة) في الجسد ، وقدرة هذا الجسد على تنظيم - بحضوره - الفراغ الذي يحيط به ، ومن الناحية العملية لا ينبثق من الحجر شيء ما . الا أن حضور كائن حي يخلق نظاما داخليا من الجاذبية والتنافر في الوسط الذي يضمها . ومع أى شيء قادر على تمثيل أكبر قدر ممكن من الروحية ، فإن الكون الداخلي يمكن أن ينتظم حوله ، ويقول « باسكال - pascal » اننا من خلال الروح (الا مادي) نحكم الامتداد الداخلي للكون ، ونضيف الى ذلك : أن الروح تعيش في الجسد وأن الجسد من هذه الناحية يبدو قادرا تماما على أن يكون مركز الكون .

وعندما وقع الفضاء ، من خلال ما هو حي قائم ، بين عاملي الجذب والتنافر لم يعد ثمة تعادل بين أجزائه ، فالفضاء الذي لا تتعادل أجزاؤه هو كون من قبيل ما تصوره أرسطو عن الفضاء ، بأمكنته الخاصة ومناطقه المعينة ، فالعناصر التي يحتويها الكون لا تتبالي بالفضاء الذي تحتله ، فهي إما « راغبة » في البقاء حيث هي ، وإما راغبة في العودة الى مكانها الطبيعي ، وسكونها دليل على « الرضى » الذي تحس به في وجودها حيث هي : وحركتها دليل « الرغبة » التي تسوقها الى المكان الذي تهناه فيه ، وحالما ترتد الحركة والسكون الى « الرغبة » أو « الرضى » في الشيء المتحرك ، فهناك كون ، وعلى العكس فإن التعادل بين الحركة والسكون دليل على فضاء متوازن ومتجانس لا تتميز فيه الحركة عن السكون ، ففي الفضاء المتساوى المتجانس لا يتميز مكان عن مكان تميزا جوهريا ، وفي مثل هذا الفضاء ليس ثمة حاجة لعنصر حي أو عنصر جامد يؤدي الى تحريك ذاته في هذا السكون أو حاجة تدعوه الى الوقوف اذا ما كان يتحرك .

وفي تلك اللامبالاة بين الحركة والسكون نستطيع أن نصبر بالآثار الأساسية لقاعدة القصور الذاتي . فتبعا لهذه القاعدة لا يتسنى لجسم ذي سرعة ثابتة أن يحور حركته ما لم يدخل في مجال الجاذبية ، أو يصطدم بجسم آخر . وبالتالي فإن الفضاء الذي يتوافق مع قاعدة القصور الذاتي ، هو فضاء متوازن ومتجانس : أولا . لأنه لا يوجد فيه جزء يتميز عن أى جزء آخر (التجانس) وثانيا : لأن الاتجاه المختار لا صلة له بالسرعة ولا بمسار الحركة (التساوى) وقد نضيف الى ذلك أن هذا الفضاء أبدي ، طالما أن قاعدة القصور الذاتي تعزز الاحتمال النظرى للحركة الثابتة التى لا تريم . فلا الجاذبية ، ولا التنافر ، ولا الطاقة ولا القوة تستطيع أن تمسر دوام الحركة ، فالحركة فى علم الطبيعة الكلاسيكى - كما يؤكد الكسندر كويرى - هى حالة أشبه تماما بالسكون ، وبالتالي فليس لها نهاية . وتستطيع أن تستمر بلا حدود .

فاذا لم يوجد الكون قبل الفضاء فى احتوائه على أمكنة خاصة تعزز الحركة أو السكون ، فإن قاعدة القصور الذاتى تبدو وكأنها أساس لانكار النظام الكونى وتبعا لجاليليو حين نجح فى وضع أغلب الأسس الدقيقة لهذه القاعدة ، فانها لا تقف به عند اثبات الأرض ليست مركزا للكون ، فحسب ولكن الكون يواجه خطرا أنه لن يبقى طويلا كونا ، فاذا كانت قاعدة القصور الذاتى فى الواقع تبرز شيئا أساسيا عن طبيعة الحركة وبالتالي طبيعة الفضاء . فإن علينا أن نذكر أن العالم ليس له من مركز اطلاق ، والعالم الذى لا مركز له لا يتسنى له أن يصبح كونا ، وقد استمر جاليليو يحس احساسا غامضا بنتائج نظريته على كيان الفضاء وبقي على فكرته العميقة باتساق الكون ، وقد ارتابت الكنيسة فى تلك النتائج ولكنها لم تتبينها أبدا أكثر مما تبينها جاليليو وكان هذا هو السبب فى الإبهام والخلل الذى ساد المحاكمة المؤسسية التى واجهتهم ، ولم يخن جاليليو ذكاه باعترافه أنه اذا كان قد تبين تلك النتائج فانه لا يتحسنا لاقحام نظريته على الحقائق المطلقة . وقد تكون أقل عنفا فى ادانة الكنيسة اذا ما رأينا أننا كنا نحاول محاولات غامضة للوصول الى قاعدة للنظام الكونى فى مطلع عصر كان على حافة التحرك نحو انكار أى نظام للكون .

ومن النادر أن نجد فى هذا المحيط العلمى المعاصر من يؤمن بقياس الفضاء أبدي متسق ومتساو ، ولنا أن نتساءل بما اذا كان هذا الايمان قد وجد حقا فى هذا المحيط العلمى ، ومن المسلم به أن هذا القياس ، كما يبدو ، قد ظهر فى أفق علم الطبيعة ، الكلاسيكى ، وأن كان الفلاسفة بالذات وعلى الأخص « ديكارت » و « كانت » هم الذين افترضوا هذا التقارب البحث بين الفضاء عند اقليدس وامتداد الطبيعة .

ولندع لأنفسنا أن نلاحظ أولا أن فكرة الفضاء الأبدى المتسق والمتساوى لم تكن تكملة آلية لقاعدة القصور الذاتى ، حتى وإن كانت تلك الفكرة من حيث المنطق قد جاءت نتيجة حتمية لتلك القاعدة ، ولم يؤمن جاليليو بأن امتداد الطبيعة هو

الفضاء الإقليدي ، وظن أن علة هذه « القوة الدافعة » باقية مستمرة ، ولكنه لم يستطع أن ينكر تأثير الجاذبية ، وإن كان الشيء المتحرك لا يستطيع الحركة بسرعة ثابتة في اتجاه واحد غير محدد ما لم يتحرك من الجاذبية ، فالفضاء عند جاليليو غير ثالفضاء عند إقليدس لأن نقل الجرم هو في الجرم ذاته .

ويحدد « جيوردانو برونو » — **Giordano Bruno** — تحديدًا مباشرًا :
 الكون الأبدي ، بأنه امتداد بلا مركز أو حافة خارجية ، حيث « أن لكل هذه العوالم التي يضمها الكون قاعدة داخلية لحركتها وأن أمكنة مثل هذا العالم بالتالي لا تنقرر بالنسبة للكون . . ولكن بالنسبة لكذا وكذا (. . في نظام آلي (فكل) الاجرام تتحرك وتشتبك جميعا في حركتها) ويستنتج جيوردانو برونو من هذا فكرة تعدد العوالم ، وهي النتيجة المحتمة التي لا تتعدها للفضاء الكوني ، وقد بدأ برونو بداية طيبة في تعريف قاعدة القصور الذاتي ، فالفضاء عنده لا كيان له والحركة تمضي من خلال طاقة داخلية لا تكل . ولم يلبث أن ربط بين مسار الاجرام في حركتها و « قابلية » العودة الى مكان طبيعي ، إلا أن تفكيره قد تخلله نوع من الخرافة حتى أنه اذا كان قد فسر قاعدة القصور الذاتي تفسيرًا بارعا ، إلا أنه من السير أن نضعه على كفة المساواة مع أولئك الذين اتخذوا من القاعدة وسيلة لحدود فلسفية عن طبيعة الفضاء ، حين قادته تأملاته لعمل « كوبرنيك — Copernicus » مثلا الى طريق مختلف تماما عما سلكه العلم الحديث ، ومضى « فرنسيس ياتس — **Frances Yates** » الى أبعد من ذلك ، فقال أن كوبرنيك لو كان حيا حين نشر جيوردانو كتابه الذي عرض فيه نظريات كوبرنيك لأحرق ، كوبرنيك كل نسخة من نسخته .

وعلى أية حال ، فإن المقارنة بين الأسلوب الذي شرح فيه برونو قاعدة القصور الذاتي ، والأسلوب الذي اتبع في فهمها لا يخلو من فائدة ، فقبيل أن يقوم الجرم بانبات ذاته بصورة مطلقة في حركته ، فليس هناك ما يهم عن وضعه في الفضاء إذ أن « جيوردانو برونو » يفترض أن في كل جرم توجد روح خالدة أو طاقة حية لا تفنى ، فالحركة كما يراها بعينه لا تعبر عن أى صلة للجرم بالفضاء ولكنها تعلن عن طاقة أزلية لا تستوى مع محيطه ، وما من تغيير (في فلسفة جيوردانو برونو) — كما يقول « إميل نامير — **Emile Namer** » إلا ويتدرج لا من حيث العلاقة الطارئة لبعض جزئياته بمكان محدد ، ولكن من حيث « قوة الدفع الطبيعي » التي تدفع بكل جرم ليفتش عن الحالة التي يتسنى له من خلالها أن يثبت ذاته والتقارب بين آراء « جيوردانو برونو » وآراء « وليم جلبرت — **William Gassendi** » تقارب أخذ ، إذ أن الفضاء عند وليم جلبرت ليس له واقع ، وأن موضع وحركة الكتل المادية تفسرها العلاقة القائمة بين هذه الكتل فيما بينها ولا تفسره علاقة هذه الكتل بالامتداد « فليس المكان — كما كتب جلبرت — هو الذي يقرر ثبات الجرم أو حركته ، فهذا المكان ليس خليقة ولا سببا كافيا ، والأولى أنها من خلال القوة الكامنة فيها تتخذ الاجرام مكانها موقعها الخاصين بها ، والمكان لا يعنى

حينئذ ، وليس له وجود ولا قوة يديها . « وكل ما فى الطبيعة من قوة تحتويه
الاحرام ذاتها » .

ووفقا لقاعدة القصور الذاتى ، ليس هناك بالتالى صلة بين الأجرام والنقط
المحددة فى الفضاء ، ولكن ليس من اليسير ، وفقا لهذه القاعدة ، الاستدلال من
« قدرة » الحركة ، غير المحددة أن هناك قوة طبيعية على الحركة قائمة فى الاجرام ،
ووفقا لقاعدة القصور الذاتى كما يعيها الحس العلمى ، أن المادة ساكنة فى الواقع
ولهذا فان الفضاء ، حتى وان كان ذا هيكل ، فليس له ثمة تأثير عليها ،
ولكن - كما يرى جوردانو برونو ، وليم جيلبرت أن ذاتية المادة الحيوية ، على
العكس ، هى التى تؤدى الى استقلالها عن الفضاء ، والجرم لا ينشد العودة الى
المكان الذى يناسبه طالما أنه « راض » بما هو عليه ، إذ أن القدرة الخفية للمخلوقات
المادية تقوم أصلا - كما يرى « جوردانو برونو » أو « وليم جيلبرت » على أن الروح
لمست شكلا ولكنها جوهر ، ولكل جزء من هذا العالم نصيبه من تلك الروح الالهية
وهذا الجوهر الروحي ينفى وجوده على كل عنصر من عناصر الأحياء أو الجماد
ويزودها بالاستقلال الفعال الناطق عنها ، وتتناقض تلك الآراء تناقضا تاما مع كل
ما ذهب اليه أرسطو وتوما الاكوينى ، وقولهما بأن الروح لا تستقر فى مكان ما
(الجسد) طالما أنها شكل وليست جوهرًا ولا يتصور الفلاسفة المدرسيون صلة
ما بين الروح والجسد ، مثلها مثل قبطان السفينة ، وهو المثل الذى ضربه برونو
دفاعا عن نفسه أمام قضائه . حيث قال : « لا أصفق أن الروح شكل ، ولكنها واقع
روحي يحل حقيقة فى الجسد ، أسيرا فى أى صورة من صور السجن .. » وحلول
الروح فى الأجساد يجعلها بعيدة تماما عن أى شكل يمكن أن يجذبها تماما الى هذا
الكون الشامل لتبقيها فيه ، وفى هذا الاستقلال (وهو اصطلاح مجازى فى بعض
الاحيان لقاعدة القصور الذاتى ، ينشأ العلم الحديث ، الا أن برونو يرى أن هذا
الاستقلال نتيجة مباشرة لفكرة أن لكل شىء روحا ، أو وحدة الوجود ، وليس هناك
شىء من هذا القبيل فى العلم الحديث ، حتى وان كانت فكرة وحدة الوجود أو فكرة
أن لكل شىء روحا ، يمكن أن تضى أشبه بالطيف فى أثر علم الطبيعة الحديث .

« وإذا كان جاليليو لم يضع صورة كاملة لقاعدة القصور الذاتى لعجزه عن
تصور امتداد الطبيعة كما رآها اقليدس فى الفضاء ، الا أنه على الأقل قضى على كل
صلة ما زال برونو يربط بينها وبين ميتافيزيقا الروح ، وفى هذا كانت ثورته ،
وكانت محاولته تمثل نقطة التحول فى تاريخ البشرية ، الا أن هذا الانفصام فى الواقع
ما بين قاعدة القصور الذاتى والميتافيزيقا لم يكن من القوة لجعل من اليسير نظريا
تجرد العالم من أى عنصر لا مادي ، حتى لنرى أن قاعدة القصور الذاتى تبنى وكأنها
تقع على مفترق طريقين ، يمضى أحدهما نحو وحدة الوجود عند جوردانو برونو حيث

تبدو قدرة الجسم المتحرك على البقاء في حركته بلا حدود مستقلة عن أى محرك علامة على حيوية لا تتضاءل ، أو انه روح خالد يسكن الأجساد في حركتها (برونو) ويمضى الآخر نحو مادية « هيز » و « ديكارت » في اعتبارهما أن القصور الذاتي ، أو الاستمرار في الحركة يساعد على تفسير كل تحرك في الكون ، وفي التحليل الأخير للحياة في العالم ، على أساس مادي . فمن ناحية تعبر الحركة عن وجود طاقة روحية خالدة في العالم وهي بالتالي متباينة مع أصل ونهاية الشيء المتحرك في تجواله حتى نهايته الموقوتة (الموت والميلاد هما مرحلتان فحسب في توليد تلك الطاقة) . ومن ناحية أخرى ، فإن التباين مع هذه النهاية ومع الحركة تبرز القصور الذاتي المطلق ، يخلو الشيء المتحرك من الحياة ، أو من روح ، والخلاصة أن قاعدة القصور الذاتي يمكن أن تفسر على أنها إما علامة على وجود الأرواح أو غيابها في الكون .

وكان « جاسندي - gassendi » هو الذي لخص في دقة باللغة الفضاء في صلبته بقاعدة القصور الذاتي ، وقد دعانا الى تصور عالم قد انتهى الى لا شيء وفضاء خال من أى شيء تماما قبل خلق الله العالم ، « فإذا لم يكن هناك حينذاك مركز ، فإن أجزاء الفضاء تصبح على نفس الشاكلة » ويصل بذلك الى نتيجتين ، وأول شيء أن الحجر الذي لا يتحرك يبقى غير متحرك في هذا الفضاء ، فليس هناك ما يجذبه اليه ، أو بصورة أدق ، لا توجد مادة تمارس الضغط عليها ، باختضاعها الى انسياب الجزئيات (لم يكن جاسندي يؤمن بالجذب) والشيء الثاني أن الحجر الملقى الى فضاء خال « يستمر في حركة دائمة في نفس المسار الذي وضع فيه منذ البداية » .

وترتبط الصورة النهائية لقاعدة القصور الذاتي بافتراض أن الفضاء مجرد من أى مادة ، وبتعبير « جاسندي » علينا أن نتصور أنفسنا في نقطة في وقت وفي فضاء لم يكن الخلق قد وجد بعد ، فإن ذلك يعنى أن الفضاء الضروري لقيام الملاحظة أو لإثبات قاعدة القصور الذاتي ليس له وجود في حقيقة خلق العالم ، وأن هذا الفضاء لا يوجد الا في أدمة أولئك الذين وضعوا قاعدة القصور الذاتي تماما كما وحدث صور الحقيقة كما هي في الفلسفة الحديثة في موضوعها المعروف .

والنتيجة ان ليس هناك من سبيل للعجب في أن جاسندي وغالبية معاصريه يرون أن الفضاء الخالي في تجانسه وخواصه المتسقة وسرمدية ليس الا من قبيل الفروض الجارية ، ولم يكن أغلب فلاسفة القرن السابع عشر على هذا الرأي بأن هذا الفرض قد علمنا الكثير عن الطبيعة الأساسية للامتداد ، فمن ناحية أدت محاكمة جاليليو الى كثير من الحذر ، ومن ناحية أخرى ، كان هناك بعض الجهد للتمييز بين الحديث عن الطبيعة والحديث عن الميتافيزيقا « ففي اللجنة وحدها - كما يقول مرسيني - Mersenne » سنرى الأشياء على حقيقتها « كما يشير : « ريتشارد وستفول - Richard Westfall » الى « أن الانسان عند جاسندي قد قدر عليه بالطبيعة أن ينفصل عن المكان الذي يستطيع أن يحصل فيه على فهم

سياسي للأشياء ، أما معاصرو مرسيني بل ومرسيني نفسه ، فيرون أن ديكارت مثله في ذلك مثل أرسطو يبدو معقدا لأن طريقته تقترب من واقع علم الكائنات .

وعند ظهورها مع صورة القصور الذاتي ، اعتبرت فكرة التجانس والخواص المتسقة والسرمدية (الفضاء عند اقليدس) بالتالي ، أساسا للسببية وليست حقيقة ، وحتى هذا العالم عند نيوتن بما يضع لقاعدة القصور الذاتي من أهمية ، ليس فضاء سرمديا أو متجانسا أو متسق الخواص طالما أنه متباين في مناطق خالية ومناطق مليئة بالمادة ، ومن هذه المادة تنبثق الجاذبية (في أصلها الإلهي) التي تجرد الفضاء من طبيعته المتسقة ، ومع المسار السائد لا تصبح طبيعة الفضاء كما هي ، فهنا نجم يتعجل سرعة الشيء المتحرك ، وهناك مادة ذات كثافة ضعيفة كما بالكاد بعض التأثير على مساره ، وقد افترض نيوتن في الواقع فضاء مطلقا يسلو متطابقا مع الفضاء عند اقليدس في صلاته بقاعدة القصور الذاتي ، ولا يمكن لهذا الفضاء المطلق أن يشتمل على أي صورة من الصور مهما كانت لا تبدو عند ظهورها أكثر من أساس للسببية أيضا « فهي بطبيعتها المؤكدة - كما يقول نيوتن - ليس فيها للفضاء المطلق صلة بأي شيء مهما كان خارجيا » فانها تبقى نسقا فريدا وغير متحرك في ذاته ، ولا يمكن ادراك الفضاء المطلق في أية حالة مهما كانت ، فليس له وجود مادي ، ومع ذلك فإن نيوتن يؤكد وجوده ، وهو ما يلومه « بيركلي - Berkeley » بسببه ، طالما أنه لا يوجد - كما يقول - نوع من الهرطقة أكثر من افتراض أشياء « ليس لها وجود خارج العقل » ومن الضلال أن تنتهي مع « ماكس جامر - Max-Jammer » الى أن الفضاء المطلق عند نيوتن ، هو في الواقع « حالة ضرورية لاثبات قانون الحركة الأساسي (قاعدة القصور الذاتي) ومع ذلك فإن هذا التعريف للفضاء المطلق على أساس الفضاء الاقليدي غير صحيح » .

والفضاء المطلق ، كما تصوره نيوتن في الواقع ، مما يسمح بالتمييز المطلق بين السكون والحركة ، طالما أن هذا الفضاء يتطابق مع قاعدة القصور الذاتي ، وهذا التمييز في الفضاء الاقليدي غير محسوب ، ففي الفضاء الاقليدي لابد وأن يكون لدينا على الأقل جرمين حتى نكون قاندين على تبين الحركة ، ولنعد مرة أخرى الى بيركلي ، في تقدم لفكرة الفضاء المطلق دون أن يدري انه كان في الواقع يدق أبواب فكرة الفضاء الاقليدي بقوله : « اذا كنا نفترض أن كافة الاجرام قد فنيت الا جرمنا واحدا ، فاننا لا نستطيع أن نغفلن الى أي حركة ، ويأبى بيركلي أن يسلم بما يراه نيوتن ، بأن « المكان جزء من الفضاء يحتله جرم » وهو رأى يبرز بصورة واضحة في أن الحركة عند نيوتن لا تحدث أصلا لصلته بالاجرام الأخرى ، كما يرى كل من « ليبنيز » و « ديكارت » ولكنها تحدث لصلتها بما هو غير مادي في الفضاء المطلق » .

وكان « هنري مور - Henry More » أحد أساتذة كمبريدج ذا تأثير بارز على فلسفة نيوتن الطبيعية ، بتقريره أن الجرم حين يتحرك ، فانه لا يتحرك

لصلته بغيره من الاجرام فحسب ، ولكن لصلته بالفضاء ، فانه بحركته يغير في الواقع مكانه ، فالفضاء المطلق عند مور ، كما هو عند نيوتن يتدرج بنوع من الخلفية اللامادية الثابتة تماما (ولكنها كثيفة) لما ترفضه الحركة بكل وضوح . ومن ناحية أخرى لا يرى الفضاء الاقليدي مثل ذلك يسيرا ، وفي هذا ، اذا قلنا ان الأرض في حركة ، فان من الضروري في التو واللحظة بيان انها في حركة من حيث علاقتها بالشمس أو بأى شاهد آخر متحرك أو غير متحرك في علاقته بشاهد آخر ، وهلم جرا الى ما لا نهاية . ولا يحدث مثل هذا في الفضاء المطلق ، فالاجرام المتحركة هناك هي في الواقع أما متحركة أو ساكنة ، بينما في الفضاء الاقليدي لا يمكن القول بانها كذلك ما لم تكن قائمة على طريقة الاستشهاد . وبالاختصار فان الفضاء المطلق لا حاجة به الى المادة (جرمان مثلا) أساسا لنظام للحركة أو للسكون . كما أن الفضاء الاقليدي ، من ناحية أخرى ، لا يمكن أن يقوم على مثل هذه القاعدة ، طالما أنه قد حقق من خلال التجريد والدلالات وجودا كونيا سابقا يسمح بالادراك الحسي للاجرام وحركاتها ، وبهذا عد الفضاء المطلق صادقا بينما وصل الفضاء الاقليدي الى ما وصل اليه من خلال التفكير البسيط .

وتقترب فكرة الفضاء المطلق كما تتباعد سواء بسواء عن فكرة كانت عن الفضاء من حيث قيامها أولا على صورة حسية ، وقد بدأ كانت باعتقاده بأن الادراك الحسي للفضاء يحتاج الى مادة ، بمعنى أن الاجرام في صلتها بأى أبعاد لابد وأن تقع في دائرة الادراك الحسي : « وليس لي أن أقول ان الجرم غير متحرك من غير أن أتبين نسبته الى ما هو غير متحرك .. فاذا أردت أن أتصور .. فضاء رياضيا مجردا من كل ما هو مخلوق ، وغالفا لكل الاجرام ، فاني لا أجد في ذلك أى عون . فمن أى سبيل أستطيع أن أتبين الأجزاء المتشابهة والمختلفة ما لم يحتلها جسد مادي ؟ وأخيرا ، نراه في كتابه « نقد العقل الخالص - Critique of Pure Reason » .

ينبذ هذا المدرك ليتخذ موقفا يدعو فيه الفضاء بعيدا من أن يستدل عليه من الوضع النسبي للاجرام المدركة عن طريق الحس ، وإنه بدلا من ذلك : الأساس لكل مدركاتنا للأشياء والمخلوقات ، « والموضوع الذى يتناوله كانت - كما كتب « الكسيس فيلونينكو - Alexis Philonenko » - لا صلة له بأى عالم ولكن بالفضاء فحسب » .

وهكذا كان الفضاء عند كانت يبدو وكأنه يتطابق مع الفضاء المطلق عند نيوتن ، ولكننا مرة أخرى نجد أنفسنا حيال نوع من التماثل الظاهري ، فبقدر ما يبدو الفضاء عند كانت صورة حسية ، الا أنه بالنسبة له ليس يقينا ، وبتعبير آخر ، لم يكن هناك ما يدعو كانت الى اليقين بوجود فضاء مطلق كما أنه ليس هناك ما يدعو الى الايمان بالفضاء عند اقليدس في انطلاقه وفقا لقاعدة القصور الذاتى ، فاذا فكرنا (كما يفكر كانت) أن قاعدة القصور الذاتى تدنو بنا من ماهية حركة

بأية نهائية ، فانها تصبح مغربة لنا بالاعتقاد بأن الفضاء الاقليدى هو الآخر يشكل واقعا نهائيا باننا ، أو أنه على الأقل واقع أصيل (مسبق) لا يمكن بدونه ادراك أى شىء ادراكا حسيا ، فإذا ما دمجنا الفضاء الاقليدى بالفضاء المطلق فاننا لابد وأن نصل الى ادراك حسى لنظام الكون مستقلا عن أى صورة من صور الايمان ، ونستطيع حينئذ أن نعلن ، كما لم ياب كانت أن يفعل أن الايمان شىء ودراسة الطبيعة شىء آخر ، وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نعتبر السكون والحركة ، وما سواهما وهو أن موقع الاجرام وكذلك نظام الكون حقائق يدركها الحس بغض النظر عن أى عقيدة .

والمزج بين الفضاء عند اقليدس والفضاء المطلق تعزيز لفكرة ان دراسة الكون يمكن أن تضى منفصلة عن أى إيهام لا صوتى . ويعد نيوتن (مع أنه على العكس لم يفكر فى مثل هذا الفصل ، وأنه كان يشجع أسسقاء من رجال اللاهوت على استخدام عبارته « نظام العالم » ليمنح المسيحية قاعدة أفضل) كان من العسير عليه أن يربط بين صورة الكون وصورة الخالق .

ورغم ما أبرزته أسفار الأدب والشعر فى انجلترا منذ بداية القرن الثامن عشر من أفضال نيوتن على الايمان التقليدى ، ورغم النجاح الحديث الذى أحرزته مؤلفات « بير تيلهارد دى شاردان - Pierre Teilhard de Chardin » ، فإن الثقافة الحديثة والفكر الحديث يرفضان أن يكون النظام الكونى نظاما لاهوتيا . وقد اثبتت هذه الفكرة فى الواقع من أن القاعدة فى مثل هذا النظام ، حيث يحوى الفضاء المخلوقات والأشياء ويديرها ، قد غدت بالضرورة ذبلا لقاعدة القصور الذاتى وامتزجت أيضا بفكرة الفضاء الاقليدى . والواقع ان الفضاء المطلق وحده كما عناه نيوتن هو الذى أدى الى مثل هذه القاعدة ، وان هذه القاعدة لا يتاح لها أن تنفصل عن عقيدة الايمان ، وهى نفس ما يمكن أن يقال بانها لا يمكن أن تبتثق من قاعدة التصور الذاتى .



وفى الفضاء الاقليدى تتخذ الاجرام المتحركة حركتها استنادا على الشواهد ، فهى ليست اذن فى حركة ، ولا يتسنى لنا أن نعزو اليها نوعا من الحركة ، طالما انها استنادا الى شواهد أخرى لا تتحرك ، وهكذا مع قاعدة القصور الذاتى (فى دلالتها الحتمية على نسبية الحركة) تغدو نسبة هذا القياس قياسا موصولا بعلوم الكون المادية ، ففي هذا القياس الموصول لا يصبح للكلمة معنى أكثر من ذلك طالما أن الحركة التى تحمل العقل على استناد صفة (حركة ، سكون ، لون ، صوت) الى الجرم لا مكان لها . وإلغة لأرقام وحدها هى التى تصلح فى هذا المجال .

وقد غدت صورة العالم نتيجة لانتصارات العلم الحديث شيئا مألوفاً ومن الواضح أننا ما لم نسنده الأصوات والألوان والروائح الى الأشياء التى تحيط بنا ، فإن العالم يفقد بهجته ، ولكننا ما زلنا لا نتمسك بصورة كافية بأن هذه

الأصوات والألوان والروائح تختفي في هذه الصورة المألوفة كما يختفي السكون والحركة أيضا ، والواقع ان رواد العلم الحديث يودون الابقاء على المادة والحركة مقتفين في ذلك أثر ديكارت ، والواقع أننا اذا عدنا الى افتراض الفضاء المطلق ، فاننا نستبقى بذلك الحركة فحسب ، وطالما ان ديكارت لم يبق على الفرض ، فاننا نستطيع ان نقول ان الحركة والسكون في دراسته للطبيعة لهما حقيقتهما النسبية أو الموصولة ولا نستطيع أن نعزو السكون والحركة الى « الجرم الديكارتي » في حركته أو توقفه عن الحركة لصلته بجرم آخر .

ولا يتسنى لنا دون افتراض الفضاء المطلق فحسب ، أن نعزو الحركة والسكون الى أى جرم ، وحالما يتيسر الابقاء على ما نعزو اليه الحركة والسكون ، فانه يصبح من اليسير أيضا أن نصون مناقشة علم الكون ونحيمه ، وبعبارة أخرى ، نقول أن الفضاء المطلق عند نيوتن هو قاعدة علم الكون ، وعلى هذا الأساس ، حاول رجال اللاهوت الانجيلي في محاضرات بويل — Boyle Lectures أن يوفقوا بين فلسفة الطبيعة والايمان المسيحي ، بالموافقة التامة على آراء نيوتن . فقد أدركوا أن من العسير بغير هذا الأساس الحديث عن الطبيعة بأى صورة ، وعلى أية حال ، كيف يتسنى لنا أن نؤمن بكون لا يستطيع الانسان أن يتحدث عنه ، وانه خلق وفقا « لقانون » من عند « الله » . فالفضاء المطلق يسمح بالابقاء على العناصر الدينية والميتافيزيقية في علم الطبيعة التي عرفت بمنطقها في التسمية وقوضت كل سبيل لبحث الكون .

وزيادة على ذلك فان فكرة الفضاء المطلق تثبت أو على الأقل تسمح بالاعتقاد بأن العالم محدود ، وكثيرا ما قيل عن فضاء الزمن السرمدي في علم الطبيعة عند نيوتن الا اننا اذا معنا النظر فاننا نرى أن هذه السرمدية مشكلة في ذاتها لأنه اذا كان من الممكن التمييز بين الحركة والسكون فان ذلك يتم لأن ما وراء ذلك فضاء كلي (الكون) مدرك وقائم في صورة من الصور . الا أننا لا نستطيع في الواقع أن نتخيل تلك الكلية وان استطعنا أن نعيها ، وقد عاب نيوتن على ديكارت ترده في تقرير سرمدية الفضاء ، فقد كان من اليسير — كما يقول — أن نعي معنى « السرمدية » الا ان نيوتن في هذا كان يؤكد أن عقولنا ليست مجردة من القوة سهال السرمدي ، وانها على العكس قادرة على السيطرة عليه تماما ، وبهذه السيطرة استطاع أن يستنتج وجود الفضاء المطلق كما يستنتج حقيقة السكون والحركة أيضا ، وعلى العكس من التوافق بين الفضاء وقاعدة القصور الذاتي ، فان الفضاء المطلق ليس سرمديا اذ أننا ندرك أحيانا أن علينا أن نفكر في أنه على الدوام يتجاوز كل حد ، لأنه من الحتمي أن يحتوى كل ما بين النجوم والكواكب ، كما يحتوى الله كافة خلقه .

وعندما يفترض نيوتن الفضاء المطلق فانه يحاول أن يقصى أو يحجب النتيجة النهائية لقاعدة القصور الذاتي : فضاء الكون في امتداده المتجانس والمتسق

والسرمدية وهو ما تخيله جاسندى لفهم أحسن للقاعدة ، وليس هناك بالتالى ما يثير الدهشة اذا ما رأينا نيوتن يصل تماما بين الله والفضاء المطلق ، طالما أن الكون محدود داخل الفضاء المطلق ، وانه يقدم التيسيرات الكاملة لمناقشة الكون ، واخيرا ، وليس آخر ، فانه يقيم من جديد بصورة دورية الكواكب فى أفلاكها ، فيحول بينها وبين أن تطيح بها قوى الجذب وتصدم كل منها الأخرى . ومن خلال هذا التوافق فى الفضاء المطلق أو الأثير يجرى الله نظام الكون ، ولم يستطع نيوتن بأى صورة من الصور أن يفصل بين المرئى واللا مرئى وحاول أن يبقى العنصر الميتافيزيقى فى علم الطبيعة ، لأنه خشى أن يؤدي فقدان هذا العنصر « الفضاء المطلق » الى أن يفقد على حد سواء وسائل تأمل الكون ، لتجد أنفسنا غرقى فى محيط من الهوى .

وبعد هذا التفكير ، ما هى نوعية هذا الكون وعلى أى صورة هى ، حيث لانستطيع أن نميز طويلا بين الحركة والسكون ، ان لم يكن هذا الهوى ؟

الا أن الله والفضاء المطلق لم يتسن لهما أن يبقيا طويلا ، فقد جاء « لابلاس - Laplace » ليقيم الدليل على أن توازن النظام الشمسى لا يحتاج الى تدخل رقيب هو « الله » يعمل بوساطة آخرين . ولم يقل لابلاس بما لا يدع مجالا لريبة أن النظام الشمسى ثابت الى مالا نهاية . فهل ما زلنا مستمرين فى تأكيد أن المحافظة على نظام الكواكب مما يدخل فى أبحاث علم الطبيعة ؟

أن الجاذبية المتبادلة بين الاجرام فى هذا النظام لا تستطيع أن تغير من ثباتها كما افترض نيوتن ، فاذا لم يكن ثمة شيء غير الضوء فى هذا الفضاء العلوى ، فان مقاومته وتقلصه المستمدان من قذفه الى الكتلة الشمسية . لابد وأن تدمر على المدى الطويل مسار هذه الكواكب ، وحتى تتوقى ذلك فلا بد من الاصلاح . وان كان عمل لابلاس قد فسر على أنه برهان على ثبات العالم وذاتيته المستقلة ، « فقد أثبت لابلاس ظروف النظام ودورته فى الكون وفى كرتنا الأرضية » وهذا هو ما اثار تعجب « فرانسوا أراجو - Francais Anago » فى حديثه الى الجمعية الوطنية عام ١٨٤٢ .

ومع الاعتقاد الثابت بتركيب الكون المرئى الصلب ، بعيدا عن أى صور لاهوتية فان فكرة النظام الكونى قد قضت على كل ما لها من نواح لامادية تحتوية ، وعند نهاية القرن التاسع عشر اراد « ماش - Moch » أن يتخلص من الميتافيزيقا والفيزيقا ليقيم عالما آليا فحسب ، بدأ باعلان أن الفضاء المطلق مدرك ممسوخ ولم ير أن يكون امتداد الطبيعة معتمدا على اللامادية القلقة أو على فضاء مطلق لا مرئى فامتداد الطبيعة لا يتسع لشيء آخر غير الامتداد ، وإلغى الفضاء المطلق عند نيوتن هو من قبيل الميتافيزيقا أو حتى فضاه صحرى : « والله مستور فوقه » ولذا يجب أن تزول ليقوم بدلها عالم مرئى مجسد ، وقد يبدو ذلك أكثر يسرا طالما أن فكرة الفضاء المطلق لم يكن لها دور ما فى علم الطبيعة عند نيوتن .

وبسبب افتراض الفضاء المطلق ، أبقي نيوتن على احتمال التمييز بين الحركة والسكون ، ولابد أن نيوتن قد أصابه الرعب - كما يقول - : « ريتسارد وستفول - Richard Westfall

من عالم ديكارت السرمدي ، هذا العالم الذي لا ترى فيه سبيلا لاكتشاف أى نقطة لاستشهاد ثابت على أى صورة من الصور ، فالسرمدية عند نيوتن تؤلف تماما كلية تنتظم فيها المخلوقات والأشياء فى نظام مطلق وليس نظاما نسبيا .

« وقد انهار عالم أرسطو والمدرسين المريح ، ووجد الانسان نفسه فى مواجهة . . مملكة الفضاء السرمدي » - كما يقول ريتسارد وسنفول - « ولن نثيه اعجابا بوقاحة ديكارت فى مواجهته لهذا العالم المقرب ، فينبذه بشجاعة ويخوض بحار النسبية ، ولم يكن نيوتن من القدرة بأن يتابعه ، وقد وجد الفضاء المطلق بدلا لراحة نفسية قد ضل سبيلها » .

انقول أن نيوتن لم يكن قادرا على متابعة ديكارت ، أو أنه لم يكن يبنى أن يتابعه ؟

والتعبير عن المعنى فى غاية الأهمية . فاذا قلنا أن نيوتن لم يكن قادرا على متابعة ديكارت ، فاننا ندفع به الى الأبعاد النفسية التى كان نيوتن ومعاصروه يتناولونها من الناحيتين اللاهوتية والفلسفية ، فاذا أبقينا على قدرة التمييز بين الحركة والسكون ، فإن نيوتن يعلن أن العالم وإن كان سرمديا فهو الذى يتألف الكون .

ومن العسير أن نتصور الصلة بين السرمدي وكلية الكون تصورا واضحا ومع إنكار المصائب التى واجهها كانت فى ابداعه لفلسفته عن الطبيعة ، يسأل « الكسيس فيلونيكو » : « كيف يمكن أن يكون السرمدي كليسا ؟ والجواب أن السرمدي هو بالضرورة كلي ، طالما نفترض أن الحركة التى تنجم عنها تتميز بصورة واضحة عن السكون ، ففى حالة معينة يصل الفضاء المطلق بين السرمدي الذى يحتويه عالم هندسى ، والفراغ المحدود بواقع الحركة . الا أنه يبدو حلا غير مريح وإن كان يسفر عن مساوىء الأوهام الميتافيزيقية عند نيوتن بعد أن نبذ افتراض عالم يتوافق توافقا تاما مع قاعدة القصور الذاتى بالرغم من الوضع الأساسى الذى تحتله تلك القاعدة فى دراسته للطبيعة ، وبتقرير واقع الحركة ، يؤكد سرمدية العالم حتى وإن لم يضع تحديدا للفضاء وللزمان .

ويجيز انكار رجال العلم لنتائج قاعدة القصور الذاتى العميقة (الفضاء الاقليدى وتحلل الكون) قياس الأهمية البالغة لنظرية الحركة فى الفيزيكا والميتافيزيكا . ومع الاعتماد على ما اذا كنا نفترض أو لا نفترض وجود حركة دائمة مع سرعة مستمرة ، فاننا إما ندمر الكون أو تبقى عليه ، وكان الإبقاء على إمكان نسبة الحركة أو السكون ، قبل جاليليو ، الى حركة الجرم ، وأن حقيقة الكون قد ثبتت بعد جاليليو ، فإن ذلك يقوم على افتراض قاعدة ترى أن مثل هذه النسبة مستحيلة لأن علم الطبيعة فى تقدمه لا يجيز ذلك الواقع ، ومن الطبيعى ، مع وقوع تلك العقبة ، فى نفس الوقت ، أن يكون كل جهد سواء كان مترددا أو مخيفا قد وقف حائلا دونها .

والكون ما هو الا نوع من الخلفية يقف دونها السكون والحركة عائقا ، ويبدو من العسير أن نضع تلك الخلفية في الصورة التي وضعها كل من أرسطو وتوما الأكويني تماما ، إذ أن هذا الوضع ، وعلى الأخص الوضع الهندسي يقوم على فضاء بغير حدود ، وإن كان من اليسير إثبات ، على مستوى الإدراك ، أن أى فلسفة تفصح عن واقع الحركة ، تفصح أيضا عن واقع الكون ، وعلى العكس فإن إثبات استحالة التمييز المطلق بين السكون والحركة يدمر الكون في الواقع ، ويشير « الكسندر كيوري » أنه مع « اينشتاين - Einstein » عادت مرة أخرى قاعدة القصور الذاتي . وهى قاعدة علم الطبيعة الكلاسيكي . وبدأ الحديث من جديد من علم الكون . وليس في هذا ما يستغرب ، طالما أن قاعدة القصور الذاتي قد تقررت كحقيقة مطلقة ، واستبعد احتمال أن يكون علما كونيا . والنتيجة أنه لم يكن هناك ما يستغرب أن « كانت » على العكس من نيوتن أو جاليليو ، لم يشك في التوافق بين الفضاء الاقليدي وامتداد الطبيعة ، مما عاق علم الكون في الثقافة الغربية . وقد أقام كانت فلسفته على أساس أن « الفكر الذى تقدمه الهندسة يزودنا بمعرفة نسبية للخبرة العالمية » وعلى هذا الأساس يصبح من العسير تعميم علم الكون وقد أخذ هوبز وديكارت بهذا الأساس الذى نبذه أكثر الأساتذة المدرسين الذين أضافوا الى مكونات قاعدة القصور الذاتي ، وأخذوا يبحثونها من جديد بعد تقدم علم الطبيعة المعاصر ، والغريب أن يكون الفلاسفة دون العلماء هم أقطاب هذا الأثر الكبير الناجم عن الثقافة الغربية التى صاغت المعرفة بهذا العالم الفسيح .

ولم يكن هناك من يحس ذلك الأثر في القرن السابع عشر ، وإن كنا نلاحظ من قبل علامات قلقه في الأدب والشعر والفلسفة في تلك الفترة سبقت التفسخ الكونى تحت ضغط فكرة اقليدس عن العالم ، وقد بدأت عبارة بسكال المشهورة عن « صمت الفضاء السرمدي » حجة من الضيق الهائل بالكون في فرنسا ، بينما يعبر عن هذا الضيق في انجلترا قصيدة « جون دن - John Donne » المشهورة . « أصبح كل شئ شذرا ، وضاع كل تناسخ » . وبعد قرنين يشير « نيتشه - Nietzsche » الى حيرة هذا الضيق في سطور قليلة تتضمن هذه الاشارة البارزة الى مشكلات فلسفة الطبيعة ، وهى مشكلات ربما كان من الاجدى تفسيرها فيزيقيا منها ميتافيزيقيا . ويكتب : « ماذا صنعنا حين فككنا الرباط بين هذه الأرض والشمس ؟ ألم نسقط بعد ؟ الى الأمام وإلى الخلف وإلى الجنب وإلى كل جنب ؟ أمناك بعد ما هو فوق وما هو تحت ؟ ألسنا نطوف في لاشئ نهائى ؟ اليس أكثر برودة ؟

فاذا كانت هذه الفقرة تعبر عن شئ هام عن حالة الانسان المعاصر فاننا نستطيع أن ننتهى الى ما انتهى اليه نيوتن من أن الفضاء المعلق ليس سورا صلدا في مواجهة الضغط الكونى يتجسد في علم الطبيعة الذى يقوم على قاعدة القصور الذاتي .

الزمان - المكان أصوب من المكان - الزمان

نادرا ما نجد أى مشكلة أخرى تناولتها المناقشة أكثر من مشكلة الحالة الثابتة للزمان فى علوم الفيزياء الحديثة . وهذا أمر طبيعى طالما ليست هناك مشكلات كثيرة أخرى فى فلسفة العلم وفى الفلسفة عموما . وثمة أيضا مجالات قليلة أخرى تكررت المجادلات ، والتشويش فيها . ولا يصدق هذا على التفسيرات المألوفة أو شبه المألوفة وحسب حول تصور مينكوسكى للزمان ، بل أيضا حول عدد من تفسيراته الفلسفية . وبصفة عامة ، لا نجد أى شئ من هذا النوع فى كتابات علماء الفيزياء ، وعلى الأقل حين يحصرون أنفسهم وبدقة فى الشروح الرياضية والطبيعية ، ولكنهم حين يجاوزون حدود المنهج الرياضى الدقيق ، فإنهم لا يتأون بأنفسهم عن بعض التحيزات اللا واعية أو شبه الواعية ، والتي تتناقض أحيانا لا مع روح النسبية وحدها ، بل مع رسالتها . والمعنى الحقيقى للاندماج النسبى للمكان والزمان يمكن أن يدرك عندما نضعه على طرفى نقيض مع نظرية الكلاسيكى ، أعنى مع ما قد يسمى الزمكان النيوتينى . ولن يظهر المعنى الثورى للتصور الجديد بوضوح الى على خلفية متناقضة من هذا القبيل .

بقلم : ميليك كابل

ولد في برومبيا عام ١٩٠٩ وقام بدراسات في الفلسفة والعلوم في براغ والسوربون وشيكاجو ، وهو أستاذ منذ عام ١٩٦٢ ، له كتب كثيرة في الفلسفة ونشر مقالات متعددة في المجلات الأمريكية والفرنسية .

ترجمة : حسن حسين شكرى

ليسانس آداب ، ودبلوم دراسات عليا في الترجمة كلية الآداب ، جامعة القاهرة .
اشترك في ترجمة دائرة المعارف الجديدة للشباب ، وله مؤجمات أدبية وثقافية وعلمية عديدة .

وقد صاغ مصطلح « زمكان » مينكوسكي سنة ١٩٠٨ ، ومن المحتمل انه لم يستخدم قط قبل هذا التاريخ ، ومع أن الكلمة كانت مضللة ، الا أن التصور نفسه كان موجودا . وحتى على رغم ما ستراه ، فإن معناه كان مختلفا كل الاختلاف عن المعنى الذي قصده مينكوسكي . ومن ثم ، سمى ديكرات الزمن « بعدا » ، وحتى دالمبير سماه « البعد الرابع » ، بينما أطلق لاجرانج على علم الميكانيكا « هندسة الأبعاد الأربعة » (١) . وليس ثمة جدال في أن العلم القديم ، وكذلك الفلسفة الكلاسيكية ، كان لهما فكرة محددة عن الطريقة التي ترتبط بها المكان والزمان ، ولهذا المعنى يستطيع المرء أن يتحدث عن الفكرة الكلاسيكية أعني : عن الزمكان النيوتيني - لاقليدي أو عن « المتصل الزمكاني الرباعي الأبعاد » .

(١) انظر المراجع في اميل ميرسون ، la déduction relativiste باريس سنة ١٩٢٥ ،

وبسبب عجزنا السيكولوجي عن تخيل البعد الرابع ، فإن المتصل الرباعي الأبعاد سواء كان كلاسيكيا أو نسبيا يمكن أن تمثله نماذج ثلاثية الأبعاد ، وعلى هذه النماذج وحدها يمكن أن ندرس بشكل ملائم كلا من المفهومين ، ونواحي اختلافهما اللافتة للنظر . حقا ، ثمة بعض الأخطار الجلية التي تكتنف استخدام مثل هذه التمثيلات البيانية ، حيث يظهر كل شكل هندسي الزمان على أنه قد اكتسب المكانية بشكل مضلل . ومن ناحية أخرى ، للأشكال الهندسية التي من هذا القبيل ، شريطة أن لا ننسى طبيعتها الرمزية ، ميزة محددة من ناحية الكشف بوضوح أكثر عن علاقة المكان والزمان في تركيبها النسبي ، سواء كانت كلاسيكية أو حديثة . وقد استخدم إجراء مماثل حين تبقى خواص المكان عند ، زيمان ، غير محسوسة بالبدئية ، نظرا لطبيعتها الخاصة ، فتم توضيحها بخواص سطح كروي ثنائي الأبعاد .

وبما أنه ، في النموذج الزمكاني الثلاثي الأبعاد ، يمثل مكونه المكاني بسطح اقليدي أفقي أو رأسي ، بينما يرمز الى « البعد الرابع للزمن » بخط مستقيم عمودي على هذا السطح . وتمثل كل الأماكن اللحظية المتوالية بأسطح متوازية متعامدة كلها على محور الزمن ، ويشمل كل سطح منها حالة من تاريخ الصالح في تلك اللحظة الخاصة . وبعبارة أخرى ، كل مكان لحظي يحتوى جميع الأحداث التي تحدث في وقت واحد بالمعنى المطلق ، وواقع الأمر ، ثمة مجرد اختلاف اصطلاحي بين عبارة « رتبة الأحداث المتزامنة » و « المكان اللحظي » . ودعنا نتذكر كلمات هرمان ويل الجلية : « تشكل كل مواقع العالم المتزامنة طبقة ثلاثية الأبعاد ، وكل مواضع العالم ذات الموقع المتساوي خطا (٢) ذا بعد واحد » . ومن ثم ، فإن الزمكان الكلاسيكي يمكن أن يحدد على أنه توال مستمر للأماكن اللحظية .

ونادرا ، ما يكون ضروريا أن نركز على كيف كان النموذج الزمكان هذا شيئا أساسيا في الفيزياء الكلاسيكية . فهو يشكل الطبقة التحتية لمفهوم المعية المطلقة في الزمن التي كانت جوهرية بصفة مطلقة بالنسبة للنماذج الكلاسيكية للمادة . وفي النماذج الكلاسيكية لمسببات حركة الجسيمات ، كانت كل حالة للعالم في كل لحظة بعينها محددة على أنها هيئة لحظية لعدد هائل من الجسيمات ، تتحرك كل منها طبقا لقوانين علوم الميكانيكا الكلاسيكية مع احتفاظها بهويتها الطبيعية خلال الزمن . ومن ثم نوقش تاريخ العالم على أنه توال مستمر لمثل هذه الهيئات اللحظية . وكان واضحا أنه بدون تصور المعية المطلقة في الزمن وتصور تلك « الهيئة اللحظية » قد يكون خلوا من المعنى ، والواقع أن كلا التصورين مترادفان تقريبا . وأقول « تقريبا » . ما دامت حالة العالم في لحظة ما قد تحدد أيضا في مجال النظريات على أنها مجموعة قوى المجال اللحظية ، وأهم من ذلك أنه في كل من النموذجين كانت فرضية المعية المطلقة في الزمن هي الفرضية نفسها . وقد بدت فرضية « أن في كل مكان ، طبيعية

الى حد كبير ، ومن الواضح أنها لم تقرر بجلء الا فى القليل النادر ، فكانت واحدة من تلك الفرضيات الضمنية الأساسية التى تبرز الهيكل التصورى للنظريات الكلاسيكية . فماذا كان أكثر طبيعية من أن نعتقد أن المعاصرة مع لحظة الحاضرة فوق الأرض ، تكون لها ثمة لحظة بعينها فوق المريخ . ونيوتن ، وألفا سنتورى ، وسديم أندروميديا ، بل حتى فوق أبعد المجرات مهما كانت مسافة بعدها ؟ (٣) .

وكان تصور المعية المطلقة فى الزمن أيضا من أعظم الأقسام الجوهرية فى الأساطير الكلاسيكى المحتى . ودعنا نتذكر صيغتها الشهيرة التى وضعها لابلاس : ان المعرفة الكاملة لحالة الحاضرة للعالم — والتى قصد بها فى النماذج الميكانيكية السائدة المعرفة التامة بموقع وسرعات كل الجسيمات فى الكون — وبما تتيح من حيث المبدأ معرفة كل حالات المستقبل للعالم . وكانت الاستحالة الفنية لمثل هذا التنبؤ لا صلة لها بالموضوع ، وكان الأمر الهام هو الاقتناع بأن حالة الكون الحاضرة — والحق أى حالة ذاتية — تجر الى جميع حالاته التالية ، بل والى أعظم تفاصيلها غير الالفة للنظر . وكان « العقل الكلى » الذى تحدث عنه لابلاس مجرد استعارة توضح النظام الكونى اللا شخصى للطبيعة الذى تحدد كل شيء فيه سلفا وبدقة منذ الأزل ، وبلا أى ظل من الغموض . وقد قرر ديموقريطس هذا منذ بطالع فجر الفكر الغربى : « طبعا للحاجة سبق تعيين كل الأشياء التى كانت ، والكائنة ، والتى ستكون » . وقد قالت الفيزياء الكلاسيكية بالرأى نفسه . بعد اثنى وعشرين قرنا ، وفى صورة أكثر دقة ، حيث حلت قوانين نيوتن الدينامية محل « الحاجة » . وقد اكتنفت هذا الرأى بعض الصعوبات ، كما سأحاول أن أوضح ، ولكن المهم فى الموضوع الحالى هو أنه بغير التصور للذاتى أعنى : المعية المطلقة فى الزمن . والتصور نفسه لحالة العالم فى لحظة ما ، وهو ما سماه بعد ادجتون « لحظة فى العلم كله (٤) » — يفقد معناه . ومع هذا ، فإن هذا التصور هو الذى قام عليه مذهب الحتمية عند نيوتن — لابلاس .

بنية عالم مينكوسكى :

من أعظم الفروق الأساسية بين الزمكان عند نيوتن — لابلاس ، ونظيره الحديث عند اينشتاين ، هو أن هذا النظر لا يمكن أن يحدد على أنه توال للأماكن اللحظية . وبعبارة أخرى ، أنه فى هذا النظر يستحيل أن نقوم بانقطاعات لحظية متعامدة على

- (٣) راجع Syntagma philosophicum (ed. lugdunij 1658) Pierre Gassendi
«quodlibet temporis momentum idem est in omnibus locis» : ج ١ ، ص ٢٢٤
اسحق نيوتن . Opera, ed. by Harsley ج ٢ ، ص ٧٢ : unumcunque
temporis indivisible momentum ubique
عن هذه النقطة راجع : مقال was gassendi a predecessor of Newton
فى محاضرات المؤتمر العاشر لتاريخ العلم ، باريس سنة ١٩٦٤ ، ص ٧٠٥ - ٧٠٩ .
(٤) ج ١ ، ص ٠ . ادجتون The Nature of the Physical World نيويورك ، مكملان ، سنة ١٩٣٣ ، ص ٤٧ .

« محور الزمن » وإذا حاولنا أن نفعل ذلك ، نحصل على أماكن لحظية مختلفة في أنظمة مختلفة للقصور الذاتي . وباستخدام نموذج ثلاثي الأبعاد مماثل للمستخدَم سلفا ، نرى تواخلافا لافتا للنظر بين النموذج القديم والجديد : في النموذج الجديد ، فإنه بدلا من سطح واحد متعامد ، ممثل لمكان لحظي واحد في تلك اللحظة الذاتية ، نحصل على كثرة من الأسطح التي من هذا القبيل ، مائلة في زوايا مختلفة بالنسبة لمحور الزمن . والأكثر أهمية من ذلك ، أنه ليس لسطح من هذه الأسطح أي وضع متميز على غيره . وبعبارة أخرى ، أنه ليس ثمة « آن في كل مكان » ولا « لحظة في العالم كله » بصورة كونية فريدة ، وهذا هو المعنى الذائع لاضفاء النسبية على المعية في الزمن . وهذا المصطلح الشائع استخدامه ، لكنه لا يوصل في حد ذاته المعنى الراديكالي الحقيقي الذي يشكل أساسه . والمصطلح الأكثر ملاءمة الى حد كبير هو « انكار المعية في الزمن » . وفي آخر كلمات اينشتين نفسه : « لا يوجد شيء مثل المعية في الزمن للأحداث التي تقع على مسافة متباعدة » (٥) .

ومن الواضح أن كلمات اينشتين هذه غير معروفة بما فيه الكفاية ، وبقدر ما نعلم ، أنه نادرا ما ركز عليها قط ، بيده أنها تشير الى الحقيقة التي تصير دليلا بمجرد فحص الرسم البياني الذي وضعه مينكوسكي . بينما في الرسم البياني الكلاسيكي مكان لحظي وحيد . مرموز له بسطح مستو متعامد على البعد الزمني ، يفصل في كل لحظة ذاتية الأحداث الموضوعية الماضية عن الأحداث الموضوعية المقبلة ، نجد الموقف مختلفا كل الاختلاف ، وأكثر تعقيدا الى حد بعيد في خطة مينكوسكي . وفيه أيضا اختلاف موضوعي بين الماضي والمستقبل ، وفي كل حادث « مكاني - آني » بعينه . كما أنه مغاير للخطة الكلاسيكية ، حيث أن الماضي ليس منفصلا عن المستقبل بمكان لحظي وحيد ، بل بكل المنطقة الرباعية الأبعاد التي سماها ادنجتون « المكان الآخر » والمثلة في الرسم البياني لمينكوسكي بمنطقة ثلاثية الأبعاد واقعة بين المناطق المخروطية الشكل لـ « ماضٍ مطلق » ولـ « مستقبل مطلق » . وتعيّن بالـ « ماضٍ المطلق » تلك الأحداث التي تؤثر تأثيرا عارضا في الحوادث المكانية - الآني ، وتعيّن بالـ « مستقبل المطلق » تلك الأحداث التي ستتأثر ، أو ربما تتأثر بالحاضر المكاني - الآني . وهذا هو السبب أيضا في تسمية الأحداث التي من هذا القبيل « ماضٍ عارض » أو « مستقبل عارض » على التوالي . ويرجع الشكل المخروطي لهذه المناطق الى الطابع المحدود لسرعة الضوء ، والمغايرة في الفيزياء الكلاسيكية ، حيث لا يوجد فعل فيزيائي يستطيع أن يتحرك بسرعة أكبر من سرعة الموجات الكهرومغناطيسية ، ومن ثم ، تقع المخطوط العالمية للفوتونات على سطح المخروط الذي تكون رأسه في الحادث المكاني - والآني ، وهي التي تفصل الماضي العارض عن منطقة المكان الآخر . ويصدق الشيء نفسه على المخروط العارض المتقدم الذي يفصل المستقبل المطلق عن منطقة

(٥) ألبرت اينشتين « تعليقات على سيرته الذاتية » في : ألبرت اينشتين Philosopher Scientist
 ترجمة Paul Schilpp إيفانسون ، ج ٣ ، سنة ١٩٥٩ ، ص ٦١ .

لثان الآخر ، بيد أنه علينا أن نحذر من أخذ رسمنا المكاني البياني حرفيا ، وبعبارة أخرى ، لا بد أن نضع في أذهاننا أن جميع الأحداث المكانية – الآتية المقبلة ليست الا حق يحتمل وقوعه ، والا قد نزلق بغير قصد في مغالطة تعميم المكانية • (واحتماليه خلوط العالم التي من هذا القبيل يمكن أن يشار إليها في رسمنا البياني برسم خلوط منقوطة بخلاف الخلوط المرسومة بالكامل في مخروط الأحداث الماضية المتجه للبوخرة) •

ويجب التركيز على النقاط التالية حين نريد أن نفسر – دون خوف من الكلمة – المعنى الفيزيائي الفلسفي للزمان – المكان عند مينكوسكي •

١ - معية الزمن للأحداث المتباعدة لا تجعل نسبية وحسب ، بل تنكر ببساطة :

دعنا نتذكر أقوال اينشتين ذاتها • وسوف ينكر هذا وحدة كل أولئك الذين يزعمون أن مصطلح « المعية في الزمن » يصير الآن علاقة مصطلح ثلاثي : وبدلا من التحدث عن معية في الزمن لحادثين كما فعلت الفيزياء الكلاسيكية ، لا بد أن نعين نظام القصور الذاتي الذي تحدث فيه مثل هذه المعية في الزمن – ومن ثم يمكن تحديد المعية في الزمن التي من هذا القبيل بصورة لا تتسم بالفوضى • وبعبارة أخرى ، يستطيع كل مشاهد أن يقسم منطقة مكانه الآخر قسمة شرعية الى نصفين بتقاطع عرضي لحظي – مكانه اللحظي الذاتي – الذي تقع عليه الأحداث اللحظية مع مكانه وزمانه الذاتي • وعلى هذه النقطة يجب مراعاة الملاحظتين الآتيتين • أولا ، ان كل ما يسمى بالحوادث اللحظية التي من هذا القبيل ليس لها تعريف وغير قابلة للمشاهدة ما دامت تقع في منطقة المكان الآخر للمشاهد ، ولا يمكن منها حتى لاسرع اشارة أن تصل الى مكان المشاهد وزمانه الذاتي • وبعبارة أخرى ، ان وجود مثل هذه الأحداث مجرد أمر متفق عليه ، ولم يدرك حسيا ولم يسجل قط • ثانيا ، ان الكائنات الطبيعية لا يمكن ابتداعها بمجرد الاتفاق عليها • فأي معنى فيزيائي يمكن أن ينسب لكائنات غير قابلة للمشاهدة بطبيعتها الجوهرية ، بل ومختلفة في نظم مختلفة للقصور الذاتي (٦) ؟ ان صفة « كونه حاضرا » مقصورة على « مكاني – أي » بعينه ، ولا يمكن أن تمتد الى ما يجاوز حدودها لتصبح « الآن في كل مكان » ويجب أن تؤخذ كلمة « حاضر » الآن بمعناها الاشتقاقي الأصلي ، كما كانت قديما في كل من معناها المكاني والزمني • فكل « مكاني – أي » معاصر مع نفسه (وليس كما سنرى أمرا تافها ، على ما يبدو) • وكما قال أ • إ • روب ، الذي طواه النسيان ظلما وهو « إقليدس النسبية » منذ أكبر من ثلاثة أرباع قرن مضت « ان اللحظة الحاضرة بصريح العبارة ، لا تمتد وراء نفسها » • وبعبارة أخرى ، وهذا قوله أيضا

«اننا لا نستطيع التعرف بدقة على اللحظة نفسها في موقعين متميزين في المكان» (٧) .
وقد قال ادنجتون بالرأى نفسه حين استبعد وجود « ماضيات الزمن على نطاق العالم كله » وهوايته حين قرر أنه « لا يوجد مثل للحظة الحاضرة الفريدة » التي تكون فيها المادة كلها بصورة معاصرة حقة (٨) .

وهذه واحدة من أعظم النتائج المناقضة للنسبية التي يحتج عليها وعينا النيوتوني - الاقليدي الباطن بقوة . وكما سنرى ، أن فكرة المعية المطلقة في الزمن المتشعبة بخيال عدد ليس بالقليل من علماء الفيزياء والكون على الرغم من صور انكارهم اللفظي لها ، « أن فكرة المعية المطلقة في الزمن قد صبغت بعرق شديد الطريقة التي يفكر بها معظم الناس في الزمكان لدرجة أنها تستنفد مجهودا كبيرا حتى يدرك المرء متى وكيف يستخلم هذه الفرضية (٩) » .

٢ - استبعاد المعية في الزمن لا يعنى استبعاد الطابع المتوالى للعالم الطبيعي :

لسوء الحظ ، أن الرأى المضاد ينتشر على نطاق واسع ، وقد لا نجده في التفسير المألوف وشبه المألوف للنسبية ، بل وبصورة متكررة بين علماء الفيزياء ، وبين الفلاسفة بصورة أكثر . وقد قدم اميلي ميرسون في كتابه الموسوم La deduction relativiste - الذي أثنى عليه اينشتين نفسه وعده من أحسن الشروح الفلسفية للنسبية - قائمة طويلة بأسماء أولئك الذين شرحوا نظرية مينكوسكي في الزمكان بمعنى استاتيكي على أنها نوع من المكان رباعى الأبعاد ، يطلق على بعده الرابع البعد الزمنى ، ولم يكن هذا البعد مختلفا بشكل جوهري عن الثلاثة أبعاد المكانية (١٠) . حتى أن عالما مبرزا مثل Ludwig Siberstein رغم أن هـ . ج . ويلز قد تنبأ بنظرية النسبية في روايته الشهيرة المسماة Time Machine أى آلة الزمن ، وفيها يصنع المخترع الصورى آلة يمكنه ركبها في أى من اتجاهي الزمن ، سواء الماضى أو المستقبل (١١) . وبالنسبة لمسافر من هذا القبيل ، قد يتوقف الزمن عن الوجود بشكل واضح حيث أن مرحلة « تواليه » قد تنعاش بصورة معاصرة ، أى أنها قد

-
- (٧) ١٠١ . روب The Absolute Relations of Space and Time . مطبعة جامعة كمبرج ، سنة ١٩٦١ ، والصفحات ٧ ، ١٢ - ١٣ .
(٨) ادنجتون ، في المؤلف المذكورة أعفا ١٠٠ هوايته Science and the Modern World . نيويورك ، مكملان ، سنة ١٩٦٦ ، ص ١٧٢ .
(٩) روبرت م . والد Space, Time and gravity . مطبعة جامعة شيكاغو ، سنة ١٩٧٧ ، ص ٣٠ .
(١٠) ١ . ميرسون la deduction relativiste الصفحات ٩٧ - ١٠٨ . تعليق اينشتين على كتاب ميرسون ، نشر في Revue Philosophique de la France et de l'étranger للجلد ١٠٥ ، سنة ١٩٠٨ ، والصفحات ١٦١ - ١٦٦ . وترجمه الى الانجليزية كل من ماري اليس . وداليس ١ . سبيغل .
(١١) (١١) لنفيج سيرشتين Theory of Relativity لندن سنة ١٩١٤ ، ص ١٢٤ .

لا تكون متوالية البتة . وان ما نسميه « مستقبل » قد يكون حاضرا خفيا في واقع الأمر ، بل أرضا مجهولة لم تكتشف بعد ، ولكنها موجودة قبل اكتشافنا لها بالفعل . ومن حسن الحظ ، أن مثل هذه الأوهام ليس لها أى أساس في فيزياء النسبية . ومع ذلك ، فإن التشبث نفسه يتحريفات للمعنى من هذا القبيل ، لا يد أن له سببا عميقا ما ، أو سببا ضمئيا ، يستطيع مؤرخ الأفكار التعرف عليه في سهولة ويسر : والتقليد الدائم لكل من الفكر الغربى والشرقى يعد الزمن مجرد أمر منظور ، لا أمرا واقعيا أصيلا . كما أن الميل الى إخفاء المكانية على الزمن ليس الا صورة ملموسة ، بدرجة أكثر ، للميل التقليدى نفسه . ولكن بالإضافة الى هذا التقليد ، فإن حقيقة نسبية المعية فى الزمن نفسها تستلزم فى كثير من الأحيان حجة لتغير استاتيكي لتصل مينكوسكى الرباعى الأبعاد ، ومثال ذلك تفسير كورت جودل - Kurt godel .

ان وجود فوات ذاتى للزمن ، يعنى على أية حال (أو يكون مرادفا للحقيقة على الأقل) ان الحقيقة تتكون من سرمدية الطبقات من « آن » يتانى وجوده بشكل متوال . ولكن ، اذا كانت المعية فى الزمن شيئا نسبيا ما ، بالمعنى الذى شرحناه توا ، فلا يمكن للحقيقة أن تنقسم الى مثل هذه الطبقات بطريقة موضوعية محتمة . ولكل مشاهد مجموعته الخاصة من « الآتات » ولا يوجد نظام واحد من النظم المتعددة للطبقات ، يمكنه أن يزعم نفسه حق الامتياز فى تمثيل الفوات الذاتى للزمن (١٢) .

وتبدو حجة جودل أول الأمر مقبولة كل القبول : لأنه اذا لم يكن هناك « آن فى كل مكان » بشكل كوني ، فقد لا يكون هناك حد موضوعى يفصل الماضى عن المستقبل ، ومن ثم ، قد يختفى التمييز نفسه بين المراحل المتتالية للكون بصورة جلية . والحق أن جودل قد تفاضى عن ان المستقبل - فى عالم مينكوسكى - منفصل عن الماضى بصورة أكثر فاعلية ، حتى من صورة الزمكان الكلاسيكية ، كما يوضح الفحص السطحى للرسم البيانى للزمان النسبى حين تقارنه بالرسم البيانى الكلاسيكى وبينما نجد الرسم البيانى الكلاسيكى الحد الذى يفصل المستقبل عن الماضى طبقة « رقيقة الى مالا نهاية » وعددية الدوام (أى : مكان لحظى فى كل لحظة ذاتية) أما فى الرسم البيانى للزمان النسبى فهى كل المنطقة الرباعية الأبعاد (« مكان آخر » يفصلها . ووجود منطقة المكان الآخر نفسه ليس الا نتيجة مباشرة لسرعة الضوء المحدودة ، والتي قد تسمى بحق سرعة الانتشار العارض ، وكما لاحظ ادنجتون منذ زمن بعيد ان محدودية سرعة الاشارات هى حصننا الواقى ضد الفوقانية - التحتانية للماضى والمستقبل ، والتي تهتم بها فى بعض الأحيان نظرية أينشتين / وبصورة خاطئة (١٣) .

(١٢) كورت جودل ،

*A Remark Aboutt he Relationship Between Relativity and Idealistic Philosophy .

فى البرت اينشتين : Philosophen-Scientist طبعة Paul Schilpp ايفانستون ، ج ٣ ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٥٥٨ .

(١٣) ادنجتون ، المرجع نفسه ، والمصفحات ٥٧ - ٥٨ .

ولكننا ، على وجه التدقيق ، نجد أن الفوقانية - التحتانية التي من هذا القبيل ، للماضى والمستقبل هي التي يدافع عنها جوديل بصورة واضحة . وهو لا يلين الا حين يرى بشكل جاد احتمالية الرحلة الويلزية الى الماضى - والى المستقبل ، ووراء الحاضر . (لدرجة انه يحسب آليا ثقل الوقود الذى قد تحتاجه سفينة صاروخية للقيام بمثل هذه الرحلة الدائرية !) ولا يلين بالقدر نفسه حين يدرك قرابته الفكرية مع بارميندس ومكتاجرت . وتقليد المذهب المثالى اللا زمى (١٤) . ولكنه يجانب الصواب حين يخلط بين استبعاد الزمن النيوتينى مع استبعاد الزمن بوجه عام . ان ما يفعله لا يدرك أن الزمن النيوتينى ليس الا حالة خاصة من الزمن بوجه عام ، وفى معنى مماثل ، كما أن الزمن الاقليدى الكلاسيكى ليس الا لحظة خاصة من المكان او المكانية على العموم . وحتى تنكر الزمانية بشكل عام ، بسبب صورتها النيوتينية المعينة ، والتي ثبت انها غير مرضية ، فان ذلك أمرا لا مبرر كبير له ، مثل ادعاء بعض اتباع الفيلسوف كانت القائل بأن انكار المكان الاقليدى يدمر احتالية أى نوع من الهندسة ، أو أن رفض المحتية الكلاسيكية يستبعد احتمالية أى تحليل (١٥) .

٣ - الأحداث المرتبطة عرضا ، والمتتالية فى اطار واحد للشواهد تبقى هكذا فى جميع نظم القصور الذاتى الأخرى .

بعبارة أخرى ، بينما يكون وضع الأحداث بجانب بعضها البعض (وهو مصطلح آخر بالنسبة لمعيتها فى الزمن) قد أضفيت عليه النسبية بالكامل - فانا أفضل أن أقول منكرا ، مع اينشتين ، أن توالى الأحداث المذكورة آنفا يبقى مطلقا ومستقلا عن المشاهد ، لأنه لا متغير طبوغرافى وليس قياسى . وهذه واحدة من قليل من الكليات التى حفظتها النسبية ، والحق ، أنه قد يكون أكثر صوابا ، أن نقول ان هذه الكلية الذاتية قد اكتشفتها النسبية ، لأن الموقف فى الفيزياء الكلاسيكية ، كان مختلفا . حيث لا يوجد حد فوقى للسرعات الميكانيكية ، بالنسبة لمشاهد يتحرك بسرعة الضوء ، فقد يقف تاريخ العالم ساكنا ، بينما يتحرك أحد المشاهدين أسرع من الضوء . وقد يرى بمجهر قوى بما فيه الكفاية - تاريخ الأرض «مكوسا» ، وبالنسبة لهذا المشاهد ، قد تسبق « معركة وترلو معركة أستيرلitz » ، لأنه قد تباهته تدريجيا موجة واجهات الضوء الاقدم فالأقدم (١٦) . وحقيقة الأمر ، أنه فى الفيزياء الكلاسيكية قد يكون العكس الذى من هذا القبيل للعلاقة العارضة

(١٤) كورت جودل ، فى المواضيع المتقدم ذكرها ، والصفحات ٥٥٨ - ٥٦١ .

(١٥) عن هذه المشكلة راجع مقالتي The Doctrine of Necessity Re-examined فى The Review of Metaphysics والعدد ٥ ، سنة ١٩٥١ ، والصفحات ١١ - ٤٤ ، Toward a Widening of the Nation of causality مجلة ديوجين العدد ٢٨ ، شتاء سنة ١٩٥٩ ، والصفحات ٦٣ - ٩٠ ، والطبعة الانجليزية .

(١٦) تحليل هذا الاحتمالية مثلا ، فلا ماريون ، كما تذكرها بوانكاريه فى مؤلفه الموسوم la science et la méthode باريس سنة ١٩٠٦ ، الفصل الرابع .

مجرد شيء ظاهري ، لأنه بالنسبة للمشاهد المتميز ، المستريح بالنسبة للمكان انطلق ، قد تظهر الأحداث في ترتيبها الحقيقي والموضوعي ولكن مثل هذا الموقف ربما يكون أخطر بكثير في نظرية النسبية التي تستبعد الإطار المتميز للشاهد — اذا لم يكن هناك حد لسرعة الضوء . ولكن لحسن الحظ أن الأمر ليس هكذا ، وذلك لأن عدم امكانية الحصول على سرعة الضوء ، ولا حتى على عكس واضح للعلل والمعلول، يمكن حدوثه البتة .

وينتج هذا كله بلا مفر من معادلة مينكوسكى عن ثبات فترة العالم الفاصلة ، كما أوضح بول لانجفين منذ وقت ليس بغير . ومما ليس فيه نفع ، أن تقررها مرة ثانية في صورة رياضية بعينها (١٧) . قد تتلخص في الطريقة التالية : ان نتيجة الأحداث التي يكون انفصالها المكاني أصغر من انفصالها في الزمن مضروبة في سرعة الضوء — وبعبارة أخرى ، ان النظام الزمني للأحداث المرتبطة بشكل عارض ، لا يمكن أن يتفسخ أبداً الى معية في الزمن حسب أى اختيار لإطار الشاهد ، ولكونه نظاماً أقوى ، فلا يمكن أن يعكس أبداً . وفي لغة النسبية المألوفة ، يكون وقت انفصال الأحداث مطلقاً . وفي هذا الصدد يكون النظام الزمني لمثل هذه الأحداث مختلفاً أساساً عن نظام الأحداث اللا مترابطة بشكل عارض والتي سماها Hans Reichenbach بصورة ملائمة « نتائج زمنية غير حقيقية » (die irreellen Zeitslgen) (١٨) ويمكن الحصول على عكسها بالتغيير الملائم لنظام مرجعي مختلف . وكان اختيار ريخنباخ اختياراً موفقاً بوجه خاص حيث أنه يشير الى الطابع الوهمي الزائف لهذه الأحداث . فوضعها تصورى بحث بالمقارنة الى وضع المعية في الزمن للأحداث المتباعدة ، فلا خطوط عالمية ، ولا روابط فيزيائية ملموسة سواء للـ « نتائج غير الحقيقية » أو للـ « خطوط المعية في الزمن » . ومن الواضح أن هذا مأخوذ من الرسم البياني لمينكوسكى عن الزمكان : كل من خطوط المعية في الزمن ، والنتائج غير الحقيقية تكمن في منطقة المكان الآخر بشكل عارض ، غير متفاعل مع المكان — الزمان .

ومن ثم ، فإن من الواضح ، أن الزمكان النسبي — وإسمه الملائم بدرجة أكثر يجب أن يكون الزمان — المكان — ويتكون من شبكة للخط العارض (« خطوط عالمية ») يكون طابعها المتتالي ، الذي لا يعكس ، طابعاً مطلقاً ، أعني مستقلاً عن

(١٧) بول لانجفين «Physique moderne» Le temps, L'espace et la causalité dans la « Bulletin de la Société française de la philosophie » ١٩ أكتوبر ١٩١١ في Revue de métaphysique et de morale «L'évolution de l'espace et du temps» المجلد ١٩ سنة ١٩١١ ، الصفحات ٤٥٥ — ٤٦٦ ، وأيضاً في Scientia المجلد ١٠ ، سنة ١٩١١ ، والصفحات ٣١ — ٥٤ .

(١٨) هانز ريخنباخ Die philosophie der Raum-Zeit lehre برلين سنة ١٩٢٨ ،

أي اختيار لآطار الشاهد ، ومن الواضح أن مثل هذا الزمان - المكان مختلف برهته عن المكان الاستاتيكي المتعدد الأجزاء ، غير المناسب الذي يوجد بصورة أكبر ، في خيال بعض الفلاسفة ، من وجوده في أفكار علماء الفيزياء .

انفساد الفيزيائي للمستقبل :

إن حقيقة التوالى وفساد (أو افتراضية) المستقبل ليست الا مصطلحات ذات علاقة منطقية متبادلة ، ولا يمكن أن يتوفر للمرء مصطلح منها دون الآخر . وعلى العكس ، إن انكار التوالى قد سار دائما يدا في يده مع الرأي القائل بأن المستقبل حقيقي الى حد ما . حتى ولو كان لا يزال خافيا عن وعينا الذي يظل معصوب الاعين بوجه الزمن الذي يمنعه من ادراك ما يوجد وجودا سرمديا ، وما يسميه الجدل البشري رحله « مستقبل » . والأمثلة التاريخية وافرة ، وإذا ذكرناها جميعا ، يعني هذا عمل مسح شامل لتاريخ الفكر الغربي من بارميندس حتى برادلي ، والمذهب المعاصر المسمى *the mind dependence of becoming* وهو آخر ما وصل له . ومن ثم ، فإن الاغراء بتفسير الرسم البياني لمينكوسكي بلغة التراث الايلي المشرف لعصره ، كان اغراء قويا بطبيعة الحال . ومن الممكن أن يظهر وبشكل مقنع من التحليل التجريبي لمعادلة مينكوسكي ، ولرسمه البياني للزمان أنه ليس ثمة حقيقة فيزيائية يمكن اثباتها وتطبيقها مع أحداث المستقبل ، وبمباراة أخرى أن المستقبل خاو من الناحية الفيزيائية (١٩) .

وأحد الفروق المميزة الهامة التي لم تغفل الا نادرا ، وقليلًا ماركز عليها ، مع الاضطرابات لا يمكن أن تتجنب بدونها . هو التمييز بين أحداث الـ « مستقبل » الاسمية وأحداثه الاصيلية . وتنتمي الى النوع الأول الأحداث التي علاقاتها بالنسبة لـ « مكاني - زمني » غير محددة زمانيا حيث أنها لا تتعلق بباضى المطلق ، ولا بمستقبلي المطلق . ويقال ان مثل هذه الأحداث « مستعمل » إذا كانت تقع على الجانب الامامي من « خطي الآني » الذي قسمت به بصورة تحكيمية منطقية للمكان الآخر (التي يمكن أن تسمى أيضا « زمانا آخر ») . ومشاهد آخر ، يشاركني « مكاني الآني » ولكنه ينتمي الى نظام للقصور الذاتي مختلف عن نظامي ، نجده سيرسم « خطا آنيا » مختلفا ، وتظهر له الأحداث التي أعدها أنا على أنها مستقبل ، اما معاصرة ، واما في ماضيه غير العارض . (ويجب ألا نستخدم كلمة « يظهر » حيث أن كل الأحداث في المكان الآخر ليست غير محسوسة فحسب ، بل غير قابلة لأن تحس من حيث المبدأ) . ومن ناحية أخرى ، هناك المستقبل الاصيل - أي مستقبلي العارض ، ومستقبلي المطلق ، والرموز له بالمخروط الامامي المتألق من مكاني - زمني .

(١٩) تناولت هذه المشكلة منذ وقت قريب في مقال "Relativity and the status of Becoming" في Foundations of physics المجلد الرابع ديسمبر ١٩٧٥ ، وخصوصا في الجزء الأخير منه "The Physical Emptiness of the Future" (المجلدات ٦١٠ - ٦١٧) .

وينتج طابعه المطلق مباشرة من معادلة مينكوسكي لثبات فترة العالم الفاصلة التي نجر الى عدم قابلية عكس النظام الزمني للأحداث المرتبطة به ارتباطا عارضا .

ولكى أعد أى حادث فى مستقبل العارض ، فان الامر يكون (أكثر دقة اذا قلنا : سوف يكون) فهو خلف عارض لحادث المكان - الزمان ؛ وبهذا المعنى فانه سيحدث بعد حاضرى الذى عشته . (ان ادراكى الذاتى ، وبصورة أعم ، حاضرى السيكلوجى ليس ذا صلة بالموضوع حتى أن الحادث « الفيزيائى المجرد » للمكان - الزمان سوف يعرض العلاقة نفسها لمستقبله العارض الذاتى) . ويعنى هذا اننى لن أستطيع ان أدرك أى حادث على خط - العالم لمستقبل الذاتى وحسب . بل لن أستطيع أيضا ان أدرك أى حادث على ذلك الجزء من أى خط - عالمى آخر مختلف عن خطى الذى يندرج فى مستقبل العارض الذاتى . وبالنسبة للظرف الضرورى للقدرة على مشاهدة أى حادث ، يستوجب الأمر تضمينه فى الماضى العارض للمشاهد محل البحث . ولا يمكن لأى حادث فى مستقبل العارض أن يؤثر فى مكانى وزمانى لسبب بسيط هو ان ماضى العارض ومستقبل العارض لا يتداخلان . وهذا يستتاج بدهى لدرجه انه يبدو استنتاجا غيبيا - حتى نتذكر حالة ثبات أوام « سرداب الزمن » حول الرحلات الدائرية الى الماضى ، وال « رسائل » من المستقبل الخ . . .

ولكن هل يستطيع المشاهدون الواقعون على بعض خطوط العالم البعيدة بدرجة كافية عن مكانى وزمانى الحاضر أن يدركوا أحداثى المقبلة ؟ ويمكن تقسيم المشاهدين المفترضين الى ثلاث طبقات : أ « أولئك الذين يندرجون فى ماضى العارض الذاتى ، ب (أولئك الذين يندرجون فى منطقة مكانى الآخر ، وأخيرا ، ج (أولئك الذين ينتمون الى مستقبل العارض . وكما سنوضح ، يظل مستقبل المطلق غير قابل للمشاهدة من حيث المبدأ فى جميع هذه الحالات الثلاث . والمجموعة أ (تستبعد تلقائيا بالحقيقة القائلة بأنه ليس ثمة اشارة يمكن إرسالها الى الماضى . ولأنه فى ضوء الرسم البيانى لمينكوسكي - يكون مكانى وزمانى - ولأن مستقبل المطلق أقوى - فانها يندرجان فى المستقبل المطلق لكل أسلافى العارضين ، ولا يمكن أن تصل اليهم أية اشارة من مكانى وزمانى - حيث لا يوجد أى حادث أقوى فى مستقبل المطلق » . ونحن لا نستطيع أن نبعث برسائل سلكية الى الماضى ، كما لاحظ أينشتين منذ زمن بعيد (٢٠) . وهذا أمر جلى للعقل ، ولكن من المعروف أن ذلك ليس حكما موثوقا به على الدوام ، كما يظهر من التطور الشامل للفيزياء الحديثة . ولكن فى هذه الحالة الخاصة نجد استنتاج العقل متفقا مع استنتاج أينشتين .

وسوف يصل المرء الى الاستنتاج نفسه بالنظر الى المشاهد المفترض فى منطقة المكان الآخر . ومن تعريف هذه المنطقة نفسه ، ليس ثمة تأثير عارض ، ولا اشارة

(٢٠) استشهد بها ميرسون . الرجع نفسه . ص ٩٠٤ .

أنية من مكاني - زماني ، يمكن أن يصلنا لهذا المشاهد . وإذا كان هذا مستحيلًا ، فيجب أن يتلقى رسالة من مستقبل العارض ، قبل الإشارة الآتية من مكاني - زماني الحاضر ، وربما يدرك الأحداث المرتبطة ارتباطًا عارضًا في نظام زمني معكوس . بما يتناقض مع معادلة مينكوسكي . وتنتج استحالة مثل هذا الموقف مباشرة من الرسم البياني لمينكوسكي : كل إشارة آتية إما من مكاني - زماني الحاضر ، وأما من مستقبل المطلق ربما تصل لمشاهد في مكان آخر بسرعة أعظم من سرعة الضوء وحسب خارقة بذلك المبدأ الأساسي للنسبية .

وتبقى الطبقة الثالثة من المشاهدين المفترضين - أي أولئك الذين ينتمون إلى «مستقبل المطلق» وسوف يستبعد العقل وأغلبية العلماء فكرة «مشاهدي المستقبل» نفسها على أنها فسه متناقضه دأيا : ايس «مشاهدو المستقبل» غير حقيقين من نريفهم نفسه ؟ ولكن ، كما ذكرنا أنفا ، لا بد ان يكون المرء حذرًا حيال الامور المحققة البديهية الخادعة للعقل التقليدي ، وهذا هو السبب في أن أولئك المتعارفين بصورة صحيحة مع النسبية سيفضلون التركيز على علم القابلية لمشاهدة أساسا . أي ، كل الطابع التجريبي المضاد لفكرة «أطار المشاهد المستقبل» . فكل الأحداث في مستقبلي العارض غير قابلة للمشاهدة أساسا حيث أنها ليست داخلية في ماضي العارض لمكاني - زماني ، ومن الواضح أن هذا يصدق على كل شيء يحدث لمشاهدي المستقبل المفترضين . ومن ثم ، فإن فكرة القدرة على المشاهدة بمعرفة المشاهدين الذين هم أنفسهم غير قابلين للمشاهدة أساسا ، تبقى بلا معنى من الناحية الفيزيائية وكذلك الفلسفية .

ويواجه هذا الاستنتاج تحديا شديدا .. وهو أكثر صدقا عند بعض الفلاسفة منه عند علماء الفيزياء - من الحجج المضادة التي لها وقع نسبي مقبول . فهم لا ينكرون أن كل حادث مكاني - زماني بعينه يقسم بشكل لا يتسم بالغموض ، ماضيه المطلق (العارض) عن مستقبله المطلق (العارض) . كما أنهم لا ينكرون (رغم التركيز النادر) أن الأحداث في المستقبل المطلق غير قابلة للمشاهدة أساسا بالنسبة لذلك الحاضر - المكاني الزماني الذاتي . ولكنهم يوضحون أن ذلك يصدق على كل حاضر ، ولأن الفكرة الأساسية للنسبية ليست إلا الترادف لكل أطر المشاهد ، وقد اكتسب النسبية مفهوم المكاني - الزماني نفسه ، مما يعنى أيضا اضاء النسبية على الخط الفاصل بين الماضي والمستقبل . ولكي نختار أي حاضر ذاتي على أنه مطلق . فإن ذلك يتناقض مع مبدأ النسبية الذي ينكر وجود أي اطار متميز للمشاهد . وثمة عدد لا متناه من « المكان - الآتات » وبناء على ذلك ، عدد لا متناه من الطرق المختلفة لفصل الماضي عن المستقبل ، وأن « مكاني - زماني » يعد نسبيا مثل أي مكاني وزماني آخر . أضف إلى ذلك ، أنه يتبدل بصورة مستمرة وأن حركته نفسها تجعل اختيارها تحكما . وكل « الأمكنة - الآتات » المفردة تعد مرادفا ، وتكون بهذا المعنى حقبية

بقدر متساو (٢١) . وهي حجة أخرى لتفسير استاتيكي لعالم مينكوسكى . ولربما نعود الى بارميندس !

فدعني احذف الاسباب التاريخية ، التي ذكرت فعلا ، والتي تجعل هذا الرأي موضع الشك بصورة صحيحة ، ومن أكثر الاسباب أهمية : أ) واذا كان قصد بـ « نسبية الحاضر » الحقيقية القائلة بانها غير ساكنة ، فليس ثمة عدم اتفاق حقيقي ، لان اللحظة الحاضرة لحظة انتقاله بطبيعتها ، بل « متلاشية » كما قال هويتهد ، ولكي نقول ان شيئا ما شيء زائل ، فهذا آخر للقول بان شيئا ما سيصير شيئا ما آخر ، وتلك الصيرورة صيرورة حقيقية . وهذه حجة أخرى للطبيعة الدينامية للزمان من حيث أنها خلف للحاضر ، يخلفه العارض ، وهي جوهر الموائمة نفسه . ب) واذا كان «اضفاء النسبية على المكاني - الزماني» يقصد به الحقيقة القائلة بأنه سيكون ثمة مكاني - زماني مستقبلي ، وأنه سيتضمن في ماضيه العارض حادثي الحاضر البذاتي ، حينئذ من يكون هناك عدم اتفاق مرة أخرى ، ومن الواضح ان الأحداث في عام ١٩٨٤ سوف تتأثر بحاضري المكاني - الزماني . ومن الواضح بالقدر نفسه أن الأحداث في عام ١٩٨٤ سوف يشهدها المشاهدون في ذلك الوقت ، ولكن حينئذ سينقلب الموضوع كله الى حقيقة بدئية غير ضارة لأن « أحداث المستقبل سوف تشاهد في أطر مستقبلية للمشاهد » . ولكن عدم الاختلاف يبدأ بمجرد أن تستبدل (زمن) المستقبل « سوف يشاهد » بعبارة « يشاهد » التي لا زمن لها . واذا كانت العبارة الأخيرة تفهم بفهوم المدرسة الايلية بلا زمن ، حينئذ قد تكون كل أطر المشاهد ، بما فيها تلك الأطر التي في المستقبل الآن ، في واقع الأمر ، على قدم المساواة ، لكونها جميعا « حقيقية بقدر متساوي » . ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك .

ولان كلمة « تحكمي » تنطبق على « الزمكان » الحاضر ، فهي في غير محلها بالتاكيد . ولان « حاضري » الحى لا متناص منه ، وهو في هذا المعنى مطلق ، كما أوضح

(٢١) لقد أقام هذه الحجة Hugo Bergman
في der juemgsten physik برونزويج سنة ١٩٢٩ ، والصفحات ٢٥ - ٢٨ . وقد تبني هذه الحجة
Philosophical problems of A. gruenbaum space and Time . نيويورك سنة ١٩٦٣ .
Modern Science and Zeno's Paradoxes مطبعة جامعة وسليان سنة ١٩٦٧ ، الفصل الاول .
وردى على gruenbaum موجود في الكتاب الموسوم «The myth of Frozen passages»
Boston studies in the Philosophy of Science ج ٢ سنة ١٩٦٥ ، والصفحات ٤٤١ ، ٤٥٣
و «Relativity and the status of Becoming» Foundations of physics
ج ٥ ، سنة ١٩٧٥ ، والصفحات ٦٠٧ - ٦١٦ . ويجهل بعض المدافعين الآخرين عن التفسير الاستاتيكي
لعالم مينكوسكى الفرق الاساسى بين الزمكان عند نيوتن ، والزمكان عند أينشتين ، ومثال ذلك دونالد
وليمز «The Myth of Frozen Passage» في Journal of philosophy للمجلد ٤٠ سنة ١٩٥٩ ،
ص ٤٥٧ ، و . كوين في كتابه Ward and Object . كامبردج ، وماشوشيسست سنة
١٩٦٧ ، ص ١٦٠ .

مانر ريشنباخ ، وربما عن غير قصد ، فى إعادة صياغة الكوجيتو الديكارتى . فى معنى دينامى زمنى ، بل ان الفعل نفسه الذى ننكره ، يعيد تأكيده .

ان عمل الفكر هادف ومحدد ، وبناء عليه ، فهو وضع فى الزمن . واذا كانت تجارى متحصلة دائما فى اطار « الآن » من ثم يمكن القول بأن كل فعل للفكر يحدد موضع الشاهد . ولا نستطيع أن نفعل من « الآن » لأن تجربة الافلات تعنى عملا من أعمال الفكر وبناء عليه فانها تتحدد « أنا » . ولا توجد الفكرة الخالية من موضع للشاهد ، لأن الفكرة نفسها تحلده (٢٢) .

ومن الالفت للنظر حقا أن ريشنباخ ، الذى حذر من اصفاء مكانية الزمان فى كتاباته الباكورة (٢٣) ، قد أعاد تأكيده بشكل محدد كل التحديد ، لتحقيق المسألة فى إحدى مقالاته الأخيرة . وواقع الأمر ، أن ما يكفه فى الفقرة المقتبسة عليه ، نادرا ما أنكره خصومه الذين يصرّون مع ذلك على أن « الآن » وإن كان حقيقة من الناحية السيكلوجية ، إلا أنه ليس له أى مكانة فيزيائية (٢٤) . ومع ذلك ، فاننا نعيش بالتاكيد فى القرن العشرين ، وأكثر تحديدا ، فى عام ١٩٨٣ ، فهل من الممكن أن ندعى ، وبأى درجة من الجدية أن مثل هذه العبارة خالية من أى معنى مادى ؟ اننا لا نعيش بالتاكيد فى الفترة الديكارتية ، ولا فى عصر الغزو النورمانى . ولا فى عام ٢٠٠٠ . ان حياتى الراهنة ليست بالتاكيد مجرد أمر سيكلوجى حيث أنها ممتدة تقريبا امتدادا مشتركا مع الحالة المادية الحاضرة للأرض .

ومذهب « ملائمة اكمال العقل » الذى ينكر أى مكانة موضوعية للزمان باستبعاد الملائمة من العالم المادى ، ويحصرها فى مملكة عقلية ذاتية ، ومن المحتمل أنه يدافع عن غير قصد ، عن نوع مستغرق فى الراديكالية الاثنينية بسجدة أكثر من دفاعه عن الثنائية الديكارتية التقليدية . وبناء على ذلك ، فإن مصاعبه الجوهرية خطيرة الى أبعد مدى . ونجد عند ديكارت « تشعب الطبيعة » المالك المادية والذهنية ، على

(٢٢) هـ . ريشنباخ
«Les fondements logiques de la mécanique» Annales de l'Institut Henri Poincaré ، ٨٣ سنة ١٩٥٢ ، ص ١٥٧ .
(٢٣) هـ . ريشنباخ ،
«Die Kausalstruktur der Welt und der unterschied
Vorgangheit und Zukunft» Sitzungsberichte der math. — naturw. Abteilung
der bayerischen Akademie der Wissenschaften ، سنة ١٩٢٤ ، والصفحات ١٣٣ -
١٧٥ ، وأيضاً «The philosophy of Space and Time» مطبوعات دوفر ، سنة ١٩٥٨ ، وبخاصة
الفصل ١٦ وعنوانه «The Difference between Space and Time» والفصل ٤٣ وعنوانه
«The Singular Nature of Time»

(٢٤) H. Bergmann المرجع نفسه ، ٢٥ : «Darum hat dieser rein subjective Begriff der physik keine Stelle der Jetzt der gegenwart» وعن رأى مضاد رأى برجمان راجع I.J. whitrane The Natural Philosophy of Time الطبعة الثانية ، أوكسفورد سنة ١٩٨٠ ، والصفحات ٢٤٩ - ٣٥٠ .

الرغم من عدم تجانسهما ، الا أنهما يشتركان على الأقل في إحدى السمات الهامة : هي الطابع الزمني . فكل من الأحداث المادية والذهنية تقع في زمن . وفي الثنائية الجديدة لا يشتركان حتى في هذه السمة الوحيدة : فمن ناحية هناك العالم إنادى الرباعي الأبعاد ، الخالي من التغير ، كما أن بعده المسمى بالبعد الزمني ؛ بقوة طابعه الاستاتيكي ، ليس الامسافة مكانية متحركة على نحو رقيق ، ومن جانب آخر ، هناك العالم الذهني المحصور التغير فيه . وليس ثمة علاقة محسوسة أو تفاعل بينه مثل هذه المناطق غير المتجانسة جذريا ، قابلة للدراك . وفي الوقت نفسه . هناك غموض غريب كامن في هذا المذهب وبإصراره على الطابع الاستاتيكي ، واللازماني للعالم الموضوعي ، فانه يشبه المذهب المثالي بعض الشبه ، والذي يعترف كورت جودل مثلا ، وبصراحة تامة ، بأن الزعم بأن العالم الموضوعي عالم مادي ، فانه يميل الى المادية ، التي يقبلها مثلا . جى جى . سمارت بشكل واضح . وكان هذا الغموض ملازما للرواية التاريخية الأولى لهذه النظرية - في فكر بارميندس - ومن ثم فانه نادرا ما يثير المشقة ، وثمة تردد مشابه لحياء المذهب الايلي من جديد في القرن العشرين . ومن أولئك المهتمين بوضوح ووعي بالطابع الثنائي لهذا المذهب M. Olivier Costa de Beauregard حين يكتب :

يتحدث هويتهد ، م . كابل في هذا الموضوع عن خالق سابق للطبيعة . ويرى القارىء في ذلك المعنى أننا لا نتمسك بهذا الرأي : فالبدء السابق عن هويتهد مكتوب في الزمكان ، مادام سابقا (بالنسبة لنا) وما دام خالقا . وعن الجوهر الفرد ، الذي هو ظهور استاتيكي في الزمكان ، لا يستطيع المرء أن يقول إلا أنه سابق ، وإذا كانت الحال كذلك في نطق كلمة سابق ، وأنها الخالق السابق نفسه ، إلا أن الطبيعة التي يتكلم المرء (بناء عليها) لا تقتصر على المادة (٢٥) .

وبعبارة أخرى ، يعد مؤلف هذه الفقرة الطابع الاستاتيكي المزعوم للزمكان على أنه حجة للثنائية ، وأن حقيقة المواضع في نطاق المملكة الذهنية يوضح أن ليس كل شيء قابل للانقلاب الى مادة - ومن ناحية أخرى ، ثمة مفكرون آخرون يميلون الى المادية ، مثال ذلك Mario Bunge الذي يسمي التفسير الاستاتيكي للزمكان (دون أن يسمى أحدا من مثليه) وبصورة مزرية (٢٦) . وترجع مثل هذه

(٢٥) أوليفيه كوستاد بورجارد Les second principe de la science du temps
 باويس ، طبعات seuil سنة ١٩٦٣ ، ص ١٢٢ .
 (٢٦) ماريو بونج Foundations of Physics نيويورك Springer Verlag
 سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٠٦ : يزعم في كثير من الأحوال أن [نظرية النسبية الخاصة] قد ألغت الفرق بين المكان والزمان ، بل حتى بين ما قد كان ، وما قد يكون : وأنها أضفت المكانية على الزمن ، وأنها صورت العالم على أنه كتلة أعطيت مرة واحدة والابد . حتى أنه لم يحدث أي شيء : كل شيء قد يكون موجودا بالفعل في منطقة ما في فراغ ميكوسكي ، الذي قد يكون متجانسا وموحد الخواص على نحو سليم . وهذا محال . ولا تستطيع النسبية الخاصة أن تقرر حتى بدون فكرة اشاردة e.m. هي عملية (نتيجة للأحداث) وليست كائنا استاتيكيًا . بل أن

التفاعلات المتنوعة تجاه المذهب الايلي الجديد الى غموضه الميتافيزيقي : يمكن أن يفسر على نحو مثالي ، أو فيزيائي ، أو ثنائي . ولكن جميع هذه التفسيرات لها مسلمة واحدة مشتركة : « توجد الحقيقة الصادقة في حالة لا متغيرة » أو كما قال برجسون بطريقة أسدس « كلية الحق مسلم بها تسليماً منذ الازل » . وفي وجهة نظر من هذا القبيل « ان الاستمرار الظاهر للأشياء لا يعبر الا عن ضعف عقل لا يستطيع أن يعرف كل شيء في الحال (٢٧) » . ولكن اذا كان النوالي مجرد « ضعف » أو « وهم » للعقل ، فان وجود « العقل » أو « المملكة الذهنية » مفترض على نحو تكتيكي - وهذا يجعل موقف الماديين أو ، كما يفضلون أن يسموا أنفسهم اليوم ، علماء الفيزياء ، « وقفا صعباً بوجه خاص » . وبالنسبة للمثاليين مثل برادلي ، أو مكتاجرت ، أو كورت جودل ، فان الوهم المزعوم للتوالي له موضع يعينه على أقل تقدير ، حيث أنه يوجد في المملكة الذهنية : وعلى أية حال ، فالفيزيائيون (الايليون الجدد) ينكرون مثل هذه المملكة أو - ما هو بنفسه - ويحولونها الى المخ . أي الى جزء من عالم مادي غير قابل للموامة في رأيهم ، وبناء على ذلك ، وفي رأيهم أيضاً ، نجد الوهم نفسه ، أو مظهر الموامة أمراً مستحيلاً ! وبتعبير أدق ، انهم قطعوا الفصن الذي يجلسون فوقه . أما النزعة الايلية الجديدة للمثاليين أو مدرسة كوستا ده بورجارد ، فهي نزعة غريبة لأنها تؤدي الى تفرع لا عقلاني للطبيعة ، ليس ثمة حاجة اليه ، والنزعة الايلية الجديدة للماديين ليست غريبة فحسب ، بل متناقضة تناقضاً ذاتياً كذلك .

وختاماً ، فان كل ما قد قيل من قبل يؤدي ، بلا مناص الى استنتاج واحد محدد هو : ان فيزياء النسبية لم تلغ الموامة . والوجود المزعوم - أو الوجود المسبق - لاحداث المستقبل ليس الا تركيب اعتباطية ، واصطناعية ، غير قابلة للمشاهدة بطبيعة جوهرها ، ومستوحاة من الميتافيزيقيات غير الواعية - المعنوية في القدم . وهي عديمة النفع مثل الكائنات المنبوذة ، وغير القابلة لمشاهدة ومثل : اللاهوب . والسيال الحراري ، والاثير الخ . . . وهذا هو السبب في أن مصطلح « الزمان - المكان » أكثر ملائمة الى حد بعيد من مصطلح « المكان - الزمان » أو « مكان رابع » . والآخر مضلل بوجه خاص .

والاتجاهات الحاضرة في علم الكون ، وبخاصة نظرية الكون الآخذة في الامتداد ، ليست الا مؤشراً اضافياً عن الحقيقة القائلة ان الفضاء هو المنهج في الموامة أكثر من العكس بالعكس . وقد يتطلب هذا تحليلاً تفصيلياً آخر ، ربما يزيد ابتعاد هذا المقال الى حد بعيد .

(٢٧) ه . برجسون ، Creative Evolution ، ترجمة أ . ميتشل ، نيويورك سنة ١٩١١ ، ص ٤٥ . ان الزعم القبول وغير قابل للنقد عادة هو أن برجسون « قد أساء فهم النسبية تماماً » وقد تعرض منذ وقت قريب لتحدى Antoinette Tonnélat باريس سنة ١٩٧١ ، ص ٢٨٠ - ٢٩٣ (٢) Dordrecht Modern Physics Bergson and M. Capek سنة ١٩٧١ ، وبخاصة الصفحات ٢٢٧ ، ٢٥٦ ، المؤلف نفسه «Ce qui est vivant et ce que est mort dans la critique bergsonienne Revue de la relativité, synthèse» سنة ١٩٨٠ ، والصفحات ٣١٢ - ٣٤٤ .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
مساهمة في إثراء الفكر العربي

⑤ مجلة رسالة اليونسكو

⑤ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

⑤ مجلة مستقبل التربية

⑤ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

⑤ مجلة (ديوجين)

⑤ مجلة العلم والجمع

تتبع مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغات عديدة.
تصدر طبعا باللغة العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاشتراك مع الشعب القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة بجمهورية مصر العربية.

حرية الإرادة والحتمية والعلوم

(أولا) مقدمة :

كثيرا ما احتدم النقاش بين الفلاسفة وغير الفلاسفة حول هذا السؤال وهو : هل الانسان حر الارادة ، أى هل قدرة الانسان على الاختيار بين «س» و «ش» غير محدودة ولا مقيدة بحيث اذا اختار «س» كان فى وسعه أن يختار «ص» ، والعكس بالعكس ؟ ولكنى أنحى هذا السؤال جانبا لأبحث فى سؤال افتراضى يترتب عليه ، وهو : هب أن الانسان يتمتع بحرية الارادة (الاختيار) فما هى النتائج التى تترتب على هذه الحرية بالنسبة للعلوم ؟ وإذا قلت العلوم فاننى أعنى العلوم الاجتماعية بالذات ، لأن الظواهر التى تعالجها هذه العلوم تتطلب حتما أن يكون الانسان حر الارادة .

والاعتقاد السائد بين الباحثين هو أن حرية الإرادة من شأنها أن تجعل قياس العلوم الاجتماعية أمرا مستحيلا . وهكذا نجد أن البروفسورة ماى برود بيك - بعد

بقلم : ريتشارد . ل . فرانكلين

ولد في مليون حيث أتم فيها دراسته ثم اتجه نحو
الدراسات في الفلسفة ويقوم الآن بالتدريس في جامعتي
غرب استراليا ونيوانجلاند وهو مؤلف كتاب :
Freewill and Determination

ترجمة : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الثقافة في المجلس الاعلى للثقافة ورئيس مشروع
الآلاف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا .

أن تحدثت عن احتمال لجوء الناس الى الحس والبديهة في فهم أحوالهم - تقول
مستدركة :

• يجب على أصحاب العلوم الاجتماعية إيجاد القوانين والنظريات التفسيرية التي
تتيح لنا أن نؤيد أو نفند النتائج والأسباب التي يمكن التوصل اليها بالحدس
والبديهة . ان الحتمية العلمية تقول لنا ان كل ظاهرة تحدث طبقا لمجموعة معينة
من القوانين الموضوعية ، بحيث اذا عرفنا هذه القوانين وحالة العالم في لحظة معينة
امكننا أن نفسر الماضي ونتنبأ بالمستقبل . وهذه القاعدة العامة تشمل بالضرورة
أعمال الانسان التي تصبح حينئذ موضوعا للدراسة العلمية .

وهذا القول يعنى بوضوح أنه ما لم تشمل هذه القاعدة العامة أعمال الانسان
فان هذه الأعمال لا تصبح بالضرورة موضوعا للدراسة العلمية . وبعبارة أخرى
ان المؤلفه ترى أن البحث العلمى يتضمن منذ البداية حتمية الظواهر التي يالجها .
ولكن العلوم الاجتماعية تتضمن حتما ظواهر الاختيارات الانسانية . واذا كانت هذه
الظواهر غير حتمية (جبرية) أصبح وجود العلوم الاجتماعية أمرا مستحيلا .

وفى فلسفة العلوم الاجتماعية تدور مناقشة هذه القضية عادة بين فريقين « المتشددين » من أمثال برود بيك الذين يؤيدون اتباع طريقة واحدة فى العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء ، وبين فريق « المتبدلين » الذين يدافعون عن ضرورة الحس والبديهة واتباع طريقة خاصة بالعلوم الاجتماعية . وموقفى من الفريقين هو موقف الرفض لراى كل منهما لانى أرى أن أى تفسير صحيح للعلوم الطبيعية أو الاجتماعية لا يتطلب الحتمية المطلقة . لا أريد بذلك أن أقول أن العلماء الاجتماعيين وغيرهم يجب ألا يكونوا حتميين متى وجدوا من الأسباب ما يدعوهم الى التمسك بمبدأ الحتمية ، ولكنى أريد أن أقول انهم يجب ألا يتمسكوا بالحتمية لمجرد اعتقادهم بأن علمهم يجب أن تكون علمية بالمعنى الذى يريده فريق المتشددين ، ومن باب أولى لا يتمسك فريق المعتدلين بتلك الحتمية . وسأوضح رأى فى المبحث « ثالثا » ، ولكن يبدو لى أن القضية يشوبها شيء من اللبس ولذلك أرى لزاما على أن أقدم بعض الايضاحات التى تجلو الموقف .

(ثانيا) ايضاحات :

١ - ماذا يعنى القول بأن حرية الارادة تجعل قياس العلوم الاجتماعية أمرا مستحيلا ؟ ان التفرقة المهمة فى هذا المقام هى التفرقة بين ما يحدث من الناحية (العملية) وما يحدث من الناحية (النظرية) . وما يحدث من الناحية العملية هو الأمر الذى يهمنى فى هذا المقام . ولأضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية : اذا أنت حاولت أن تحسب بالضبط (أى من الناحية العملية) أين تستقر الصخرة المتدحرجة اذا حدث هبوط فى الأرض فانك لن تستطيع أن تعرف ذلك تماما كما اذا أردت أن تعرف ما يختاره الناخب المتردد عندما يتقدم الى صندوق الانتخابات للدلاء برأيه . ولكن الفرق بين هذين الأمرين هو أن قانون سقوط الأجسام المعروف فى علم الميكانيكا ينطبق على سقوط الصخرة المتدحرجة بحيث اذا أدخلت فى حسابك كل الحقائق المتعلقة بهذا الموضوع أمكنك من الناحية النظرية أن تحدد بالضبط النقطة التى تستقر عليها الصخرة . أما التنبؤ بما يستقر عليه رأى الناخب المتردد فهو أمر عسير من الناحية النظرية . واذا كانت حساباتنا المتعلقة بالظواهر الانسانية أقل دقة - بلا شك - من الحسابات المتعلقة بالظواهر الطبيعية فان المهم فى الأمر ليس هو مقدار الشك ولا عدم الدقة فى التنبؤ وانما المهم هو : هل يوجد مانع من الناحية النظرية يمنع من أن نفعل بشأن الناخب المتردد ما نفعله بشأن الصخرة المتدحرجة من الناحية النظرية ، واذا وجد هذا المانع فهل يعنى وجوده استحالة قيام العلوم الاجتماعية ؟

٢ - يجب أن نفرق بين حرية الارادة وفكرة الحرية التى هى أوسع نطاقا . وتفصيل ذلك أننا اذا وصفنا شخصا أو شيئا بأنه حر فان هذا الوصف فى نظرى لا يكون له معنى دقيق الا فى ظروف معينة والمعنى المشترك بين البلد الحر ، والعينة

الحرية (العينة التي توزع مجاناً لترغيب الناس في شراء السلعة) والحب الحر ، الخ .
هو أن هذه الأمور جميعاً غير مقيدة أو لا يتدخل أحد فيهما (فرانكلين ، ١٦٦٨ ،
ص ٣٠-٣٦) والظروف هي التي تحدد المعنى الدقيق . ويلاحظ أن معظم هذه
المعاني تتفق مع قوانين الحتمية . مثال ذلك أن المواطن العادي يتمتع بالحرية التي
لا يتمتع بها السجين ، والسجين لا يتمتع بالحرية التي يتمتع بها المواطن الصالح .
وهذا أمر يتفق مع قوانين علم الجريمة . والمريض النفسي الذي يغلب على مرض
« العصاب » يسترد الحرية التي يعتقد أنه حرم منها في حين أن هذه الحرية المستردة
ربما كانت هدف الطبيب النفسي الفرويدى الذى يعتمد على نظرية حتمية . وربما
كان بعض هذه المعاني على الأقل تضارع في أهميتها تلك الحرية التي تنطوى عليها
الارادة الحرة . ولكن اذا كانت هذه المعاني كلها هي ما نقصده بالارادة الحرة . فان
الجواب عن سؤالنا سوف يكون بالنفي البات . ذلك أن الحرية لا تمثل مانعاً يجعل
قيام العلوم الاجتماعية من الناحية النظرية أمراً مستحيلاً .

٣ - لقد اتخذ البحث في حرية الارادة بين أنصار الحتمية وأنصار الاختيار
مظاهر عديدة لا يسلم أحدها من سوء الفهم والتأويل مثال ذلك أن الحتميين يؤكدون
وخصوصهم ينكرون أن كل الحوادث - وفي جملتها الاختيارات الانسانية - لا تحدث
بلا سبب . ولكن التحليل الصحيح لهذا السبب يدعو الى الحرية والارتباك ، ومن ذلك
أيضاً أن الاختياريين يؤكدون والحتميين ينكرون أن الانسان الذى يختار (س) بملء
حريته كان في وسعه أن يختار (ص) ، ولكن تحليل عبارة « كان في وسعه » يدعو
أيضاً الى الحرية والارتباك ثم يقال أيضاً أن الحتمية تعنى امكان التنبؤ بكل الحوادث
من الناحية النظرية ، ولكن بوبر وغيره من الباحثين يقررون ان هذا أيضاً أمر يكتنفه
الغموض والابهام ويثير الحيرة والارتباك . وتعرف برود بيك الحتمية (أنظر الشاهد
الأول الذى أوردهناه في صدر المقال) بأنها القدرة من الناحية النظرية على التنبؤ
والتفسير معاً .

بيد أن هناك نقطة أساسية واحدة ألا وهي أن الاختياريين يدعون والحتميين
ينكرون أنه عندما يختار الانسان أمراً من الأمور فإنه يتردد أولاً في الاختيار بين
الأمرين على الأقل . ويمكن شرح هذه النقطة على الوجه الآتى :

« في حالة التردد في الاختيار يجنح المرء الى التأمل والتفكير وتقلب الراى
في الأمور وأعمال الروية فيما يفصل وما يبرز الى ان يصل الى قرار نهائى وفى أثناء
هذه العملية توجد لحظة واحدة على الأقل لا يكون الموقف فيها مهيناً للانتقال الى اللحظة
التالية مباشرة . وبعبارة أخرى اذا درسنا الموقف الحقيقى للشخص المختار وجدنا
أنه يتردد بين أمرين على الأقل فاما أن يعدل عن أمر من الأمور واما أن يقرر التمسك
به واما ان يقرر فى نهاية تفكيره أن يفعل س أو ص من الأمور » اهـ .

وهذا هو الذى يجعل قيام العلوم الاجتماعية أمراً مستحيلاً كما يقال .

٤ - اننى لا أسأل من هو المصيب ومن هو المخطئ في هذا الجدل العقيم ، وإنما أسأل فقط : هل الأخذ بمذهب الاختيار يجعل قيام العلوم الاجتماعية أمرا مستحيلا ؟ ولكنى أرى لزاما على أن أسرد ججج كل من الفريقين وقد قلت في مؤلف آخر ان كلا منهما يستند في الأساس الى بعض الاعتبارات الأساسية (فرانكلين ، ١٩٦٨ ، وبخاصة الفصول ١ ، ٣ ، ١٣ ، ١٤) . ولا أريد أن أكرر هنا هذه الاعتبارات ، ولكنى أذكر هنا بعض النقاط التى سأرجع إليها فيما بعد :

ان الاختياريين يستندون الى العديد من الاعتبارات الموضوعية وان كان بعضها متعارضا أحيانا - انهم يستندون الى قدرة الإنسان على مواجهة التحديات الفكرية والعملية بطريقة جديدة وخالقة ، وإلى بعض الأفكار النظرية المتعلقة بفكرة اتخاذ القرار ، وإلى ما يجب أن يكون الحال عليه فيما اذا اعتبر الانسان مسئولا عن أعماله الخ . والقاسم المشترك بين كل هذه الأقوال هو الاعتقاد بأن مستقبل الانسان ليس مرهونا بماضيه وتكيفه الاجتماعى ، وأنه مهما يكن تأثير هذين الأمرين فى توجيه الاختيار فإن الانسان غير مرتبط بماضيه وتكيفه على نحو يجعله مجبورا على أعماله .

وفى وسع الحتميين (الجبريين) أن يردوا على أصحاب مذهب الاختيار بأحد أمرين : اما أن ينكروا قدرة الانسان على الخلق والتجديد ، وينكروا حريته ومسئوليته واما أن يعترفوا بذلك ولكن يحتجون بأن ذلك يتفق مع قوانين الحتمية (بل يتطلب الحتمية أيضا) . ثم انهم يسوقون كثيرا من الحجج والأسباب والمناقشات حول تحليل أسباب الحوادث ، ومجال العلم ، وطبيعة التفسير الخ . ومرة أخرى أقول ان ثمة أساسا مشتركا بين أقوالهم وهو أننا اذا عرفنا (ومن ثم نستطيع أن نفسر) لماذا حدث (س) وجب أن نعرف لماذا حدث (س) دون سواء وبالتالي لماذا لم يمكن ان يحدث خلاف ماحدث . وطبقا لهذا القول فإن الحادث غير الحتمى (ومنه الاختيار) يكون غير قابل للتفسير من الناحية النظرية ، وبالتالي غير قابل للتفسير العلمى .

٥ - لما كان الحتميون يرفضون فكرة الحرية العادية من تلقاء أنفسهم (أى المسئولية والخلق والابداع) أو يدعون أن هذه الفكرة تتفق مع الحتمية فإن المسألة لاتعدو أن تكون مجرد خلاف لفظى . وكثيرا ما يطلق على القائلين بأن فكرة الحرية تتفق مع الحتمية اسم « الاتفاقيين » أو التسويقيين أو التذويبيين ، وعلى الذين يرفضون ذلك اسم الحتميين فقط لسوء الحظ وان كان وليم جيمس يسميهم الحتميين المتشددين (خلافا للحتميين المتساهلين) . وعلى كل حال فاننا نجد أنفسنا أمام قضيتين : هل أفعالنا جبرية أم اختيارية وهل نحن أحرار أم غير أحرار . وعلى ذلك تكون التوافيق المحتملة على الوجه الآتى :

حتمي	حتمي	حر (مبشور) الخ
اختياري	اتفاقي (حتى متساهل) (توفيق) (تفويضي)	
؟	حتمي (متشدد)	غير حر

والاحتمال أسفل اليسار (؟) غير موجود نظرا لأنه يعارض الاحتمالات الرئيسية لكل جانب كما هو مذكور في البند (٤) .

وفي حين أن الحتمي المتشدد يرفض كل حديث عن الإرادة الحرة فإن الاختياري والاتفاقي كثيرا ما يدعيان الاحتفاظ بها - الأول بانكار الحتمية والآخر بالتوفيق بين الفكرتين - وجدير بالذكر أننا نستخدم في هذا المقال عبارة « الإرادة الحرة » بمعنى الاختيار ، لأنه إذا كان الاتفاقى على صواب ، كانت الإرادة الحرة لا تنطوى على أى مشكلة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، من حيث انها تتفق مع الحتمية .

٦ - وأخيرا هناك نقطة تغيب عن أذهان الكثيرين ولكنها نقطة جوهرية فى نظرى . ذلك أن كلمة « الحتمية » تستعمل بمعنيين أحدهما انطولوجى ، (أى كونى أو وجودى) والآخر إبستمولوجى ، (أى نظرى أو علمى) . فنحن نصف بعض الظواهر الكونية بأنها حتمية . وهذه دعوى انطولوجية ليست لها سوى نتيجة حتمية واحدة ، ونصف بعض العلوم والنظريات بأنها حتمية ، وهذا معنى إبستمولوجى يدل على أن المعلومات المستمدة من هذه العلوم والنظريات تتضمن أن النتيجة لا يمكن أن تتغير .

وعلى المستوى الإبستمولوجى نجد بعض النظريات حتمية اذ تستخدم فيها قوانين لا تسمح الا بنتيجة حتمية واحدة فى كل حالة فردية . ولكن هناك نظريات أخرى غير حتمية ، بطبيعتها . مثال ذلك أن القانون الإحصائى على وجه الخصوص لا يمكن أن يعطينا نتيجة حتمية فى أى حالة فردية عادية ولكن الحتمية الأنطولوجية تذهب الى أبعد من ذلك . هب أننا طبقنا قانون الاحتمالات فى لعبة العملة غير المغدوشة التى تسقط على وجهها الأعلى (الكتابة) أو وجهها الأسفل (الصورة) . فحينئذ نجد طبقا لنظرية الحتمية - على المستوى الإبستمولوجى - أن الصدفة وحدها هى التى تجعل العملة تسقط على أحد الوجهين دون الوجه الآخر كلما قذفنا هذه

العملة في الهواء . ولكن على الرغم من الاحتمالية الاستمولوجية فان نتيجة كل رمية تكون حتمية من الناحية الانطولوجية حتى ولو لم نستخدم العمليات الحسابية . وبعبارة أخرى اذا توافرت لدينا كل الحقائق الخاصة بكتلة العملة والسرعة الابتدائية التي تقذف بها في الهواء الخ أمكننا أن نحسب في كل مرة الوجه الذي تسقط عليه العملة . واذا راعينا هذه المعطيات (الحقائق) فان النتيجة لا يمكن أن تختلف عما ذكرناه لان هناك نظرية أخرى هي الميكانيكا الكلاسيكية التي هي حتمية والتي تنطبق على الظاهرة موضوع البحث . هذا والحتمية الاستمولوجية تتضمن الحتمية الانطولوجية . فاذا دلت احدى النظريات الصحيحة على أن الظواهر حتمية كانت هذه الظواهر حتمية ، كما أن الاحتمية الانطولوجية تتضمن الاحتمية الاستمولوجية ، فاذا كانت الظواهر غير حتمية فلا يمكن أن تدل احدى النظريات الصحيحة على أنها حتمية . الا أن الحتمية الانطولوجية لا تتضمن الحتمية الاستمولوجية ، فالنظريات الاحتمية كالنظريات الاحصائية قد تنطبق على ظواهر حتمية في حقيقتها .

ثالثا : مستويات البحث

يجب علينا أن نسأل هل تحول الحرية غير المحددة من الناحية الانطولوجية دون قياس العلوم الاجتماعية ؟ ان رأيي هو أن العلم بمعناه الدقيق لا يتطلب الحتمية المطلقة ولذلك فاني سأأخذ في هذا المقال وجهة النظر العلمية الدقيقة . واذا نحينا جانبا كافة الشروط التي تتطلبها العلوم الاجتماعية وجدنا أن المعايير الآتية كافية لوجود العلم كما نفهمه وهي :

- (أ) امكان التحقق من صدق قضاياها بالطرق الامبريقية (= التجريبية) .
- (ب) وجوب وضع قوانين أولا متغيرات (= ثوابت) في مجال الظواهر الكونية .
- (ج) خضوع المتغيرات المستخدمة (بفتح الدال) للقياس الدقيق والمعالجة الرياضية .
- (د) وجوب ارتباط اللامتغيرات ارتباطا منظما بحيث تنتج مجموعة من المعلومات غير المتناقضة .

وفي وسعنا ان نلخص ذلك كله في الشعار القائل بأن العلم يسعى الى وجود لامتغيرات امبريقية ، وكمية ، ومنظمة . وجدير بالذكر أن بعض هذه اللامتغيرات حتمية من الناحية الاستمولوجية (النظرية) مثل اللامتغيرات الموجودة في الميكانيكا الكلاسيكية (= التقليدية) في حين أن غيرها يتعلق بالاحتمالات الاحصائية ، ولذلك فهي غير حتمية مثل ميكانيكا الكم (بفتح الكاف) .

على أن ماذكرناه ليس سوى وصف شكلي للعلم دون اشارة الى محتواه (مضمونه) . وعند البحث في هذا الأخير (أي في مضمون العلم) يتضح لنا أن

الأبحاث العلمية كالأبحاث السابقة قبل عصر العلم تركز على أنماط مختلفة في الظواهر الكونية . ويمكن تصنيف العلاقات بينها بطرق كثيرة . وسأركز بحثي بصفة خاصة على ما أسسميه بالمستويات المختلفة - أى الأنماط المتعلقة بالأحجام النسبية للوحدات موضوع البحث . وعلى ذلك نجد أمامنا مستويات بحثية منها ماهو كبير ومنها ما هو صغير . مثال ذلك أن العالم البيولوجي (= المتخصص في علم الأحياء) قد يستخدم قوانين مندل في الوراثة ويشير إلى الجينات genes (= المورثات) في حين أن العالم الكيميائي قد يبحث - على مستوى أكبر - في التركيب الكيميائي للجينات نفسها .

وإذا جمعنا بين هاتين النقطتين في تصورنا للعلم رأينا أن المستويات ليست كلها حتمية من الناحية الإستمولوجية وأنه لا مفر في بعض المستويات من الاحتمية الإستمولوجية . والحق أننا قد نجد مستوى معيناً لا تتوافر فيه الحتمية إطلاقاً وأن تفسيره يتوقف على ذلك . مثال ذلك أن نظرية التطور تعتمد على حقيقتين : أولاًها أن الأغلبية العظمى من الذرية تشابه أبويها بدرجة كبيرة جداً بحيث تكفل ثبات النوع ، والثانية أن هناك اختلافاً كبيراً جداً بين أفراد هذه الذرية بحيث يسمح ببقاء بعض الفروق الملائمة دون بعض . ولكن إذا كانت الظواهر حتمية تماماً بمعنى أن تكون الذرية مشابهة تماماً لأبويها فإن التطور والارتقاء يصبح ضرباً من المستحيل ، ولاشك أن البيولوجيين يسلمون بأن الاختلافات الفردية ذات تفسير حتمى على المستوى البيولوجى ومع ذلك فإن النظرية الحتمية لا يمكن أن تكون على المستوى الكبير ، وإنما تكون على المستوى الصغير فقط .

هذه حتمية على مستوى صغير ولكن ضدها يحدث أيضاً . ولعل ميكانيكا الكم هى أقوى وأنجح نظرية فى أقوى وأنجح علومنا . ومع ذلك فإن مبدأ الشك ، يجعل هذه النظرية لاحتمية على المستوى الصغير ، وإن كانت المبادئ الإحصائية تعمل على إنتاج النموذج الكلاسيكى لكل النظريات الحتمية على المستوى الكبير للميكانيكا التقليدية .

ولأضرب لك مثلاً يوضح لك هذه القضية المعقدة : تأمل هذا المثال البسيط الا وهو مثال الذبابة والى تقع فى برائن العنكبوت . وفى وسعك أن تقول ان النتيجة حتمية وهى أن الذبابة لن تستطيع أن تفلت من قبضة العنكبوت . ولكنك لا تستطيع أن تتنبأ بتفاصيل كل حركة من حركات الذبابة والعنكبوت فى العراك الذى يدور بينهما . هنا نجد حتمية كبيرة إستمولوجياً (قتل الذبابة) تملو فوق لا حتمية صغيرة (تفاصيل حركات الذبابة فى كفاحها ضد العنكبوت وحركات العنكبوت فى محاولته اقتناص الذبابة) . أكثر من ذلك أننا نعتقد مبدأياً أن كل حركة تتحدد على المستوى الفسيولوجى أو البيوكيميائى طبقاً لأحداث دقيقة تجرى فى الجهاز العصبى المركزى . وإلى جانب ذلك نجد تحت هذا المستوى من الحتمية أن الدقائق الفردية التى تتكون منها جزيئات الجهاز العصبى المركزى خاضعة لمبدأ الشك . وهكذا نجد فى ظاهرة صغيرة كظاهرة اقتناص العنكبوت

للذبابة أن لدينا مستوى حتميا كبيرا (قتل الذبابة بواسطة العنكبوت يعلو على مستوى صغير غير حتمى (تفاصيل العراك بين الذبابة والعنكبوت) يعلو على مستوى صغير - صغير - حتمى (ظواهر الجهاز العصبى المركزى) يعلو على مستوى صغير - صغير - صغير - غير حتمى (مبدأ الشك) • وإذا تحركنا الى أعلى وجدنا الاحتمال الاحتمى بأن هذا العنكبوت ربما يقتضى عددا كافيا من الذباب حتى يتسنى له أن يعيش ، وربما وجدنا (فى ظروف معينة) الحتمية اليقينية بأن الذباب يعيش فى هذه المنطقة •

وهكذا ينشأ التحدى للرأى القائل بأن العلم يتطلب الحتمية • ومهما كان رأينا فى أن كل الظواهر الكونية حتمية بالمعنى الانطولوجى فان العلم اذا أريد به أن يكون حتميا من حيث المبدأ وجب أن تكون النظريات العلمية حتمية ابستمولوجيا على كل مستوى نريد أن نبحث فيه الظواهر الكونية • وظاهر أن هذا غير صحيح ، لأن الغالب أننا اذا أردنا أن نحقق الحتمية الابستمولوجية - حتى من حيث المبدأ - وجب علينا ان تنتقل الى مستوى آخر •

رابعا : شرح وإيضاح

هناك نقطتان أخريان تحتاجان الى شيء من الشرح والإيضاح قبل أن أنتقل الى الكلام على مزيد من آثار حرية الارادة فى العلوم الاجتماعية :

النقطة الأولى هى ما قلته من أن علم الاحصاء يمكن ان يؤدى أحيانا من لاحتمية ابستمولوجية صغيرة الى حتمية كبيرة كما هو الحال فى ميكانيكا الكم والميكانيكا التقليدية • ولكن قد يعترض بعضهم على ذلك بأنه اذا بدأ البحث بمستوى لاحتمى استحال تحقيق الحتمية • مثال ذلك أن النظرية الاحصائية لرمى العملة نظرية لا حتمية ليس فقط بمعنى أنها لا تستطيع عدم التنبؤ بظهور الوجه الأعلى للعملة ٣٠٠٠ مرة بالضبط فى كل ٦٠٠٠ رمية ، بل أيضا بمعنى أقوى من ذلك الا وهو عدم استبعاد امكانية ظهور الوجه الأعلى للعملة ٦٠٠٠ مرة وان كانت النظرية تجعل حدوث ذلك أمرا بعيد الاحتمال • وكذلك النظرية الحركية للغازات تقول فقط انه يستبعد الا تخضع كمية معينة من الغازات لقوانين الغازات ولذلك لا نستطيع أبدا أن نتصور حدوث حتمية كبيرة فى مثل هذه الحالات •

وأترك هذه النقطة جانبا لأقول انه اذا صحت كانت لى حجة ضد خصومى لأن مبدأ الشك لايمكن أن يعطى أى تفسير حتمى • ومعنى ذلك أنه اذا تطلب العلم الحتمية وعجز علم الاحصاء عن تحقيق هذه الحتمية استحال أن يوجد أى علم على الاطلاق •

النقطة الثانية أنه يوجد بلا شك فى الحتمية الابستمولوجية فرق بين قتل الذبابة ، وبين الموصفات التى تتطلبها الميكانيكا لكى يظهر الوجه الأعلى من العملة فى الحالة الأولى (قتل الذبابة) تكون النتيجة حتمية (أى تموت الذبابة حتما)

ولكن الباب يترك مفتوحا أمام كثير من التفاصيل ، ولكن الميكانيكا تحدد كل جانب من جوانب حركة العملة .

وفى هذا الإطار تدخل رودبيك اصطلاحا جديدا اقتبسته من برجمان الا وهو عبارة « المعلومات التامة » أى الكاملة حيث تقول ما على نصه :

« ان وصف أى نظام من النظم لا يكون كاملا الا اذا تسنى لنا أن نستنبط بواسطة القوانين حالة هذا النظام فى أى وقت آخر غير الوقت الذى عرفنا فيه صفته . واذا لم يحدث شيء يغير من حقيقة الحال ولم يستبعد أحد المتغيرات من القوانين التى تحكم هذه العملية تسنى لنا أن نستنبط من حالة النظام فى وقت ما حالته فى أى وقت آخر . واذا عرفنا كل ذلك تسنى لنا الحصول على ما يسميه برجمان بحق المعلومات التامة (١٩٦٨ ص ٣٤١) هـ .

ثم تقوم هي وبرجمان بتصنيف المعلومات الناقصة بطرق مختلفة (١٩٦٨ ، ص ٣٧١ - ٣٧٥ ، ٩ - ٤١٥ - ٣٦) .

وهذه الفكرة لاتخلو من الأهمية . ولكنى أجد أن هذا الاصطلاح ينطوى على شيء من الخطر كما سأشير الى ذلك فيما بعد اذ يبدو لى أن المؤلفين يستخدمان كلمة المعلومات التامة بمعنى المعلومات الكاملة أو التى فى غنى عن اضافة المزيد . وهذا المعنى يشبه المعنى الذى يريده النحاة حين يصفون بعض الازمنة فى اللغة الانجليزية بأنها تامة ، Perfect كالمضارع التام والماضى التام الخ . على اننى اقول - دون ان أؤيد ذلك - ان هذه الكلمة - أى كلمة تامة - توحى ان هذه المعلومات « مثالية » Ideal بالقياس الى المعلومات الأخرى . وتلافيا لذلك اللبس سأستعمل فى اطار الحتمية الاستمولوجية عبارة « حتمية على وجه التفصيل للدلالة على المعلومات التامة وعبارة « حتمية على وجه الاجمال » عندما تحدد النظرية الحالة النهائية لاحدى العمليات . وجليد بالذكر ان الميكانيكا التقليدية هى مثل واضح للحالة الأولى كما أن وقوع الذباب فى قبضة العنكبوت مثال واضح للعبارة الثانية .

واذا تعذر القول بحدوث نتيجة واحدة فقط سواء على وجه التفصيل أو الاجمالى وجب عدم استعمال كلمة « حتمية » (على المستوى الاستمولوجى) بمعنى أنه اذا كان هناك احتمال لافلات الذبابة من قبضة العنكبوت لزمنا أن نقول ان موتها لا حتمى . وهناك كلمات أخرى للتعبير عن العلاقات الاحتمية كالقول بأن أ يؤثر فى ب أو أن أ عامل مؤثر فى ب الخ

يضاف الى ذلك أن هناك حالات مختلفة للحتمية على وجه الاجمال فى وسعنا أحيانا أن نستمد نمطا حتميا غيرا من نمط احصائى صغير مما يوضح عدم أهمية التفاصيل الصغيرة . ولكن فى حالات أخرى لانجد أماننا نظرية احصائية مناسبة كقولنا ان الذبابة لاتستطيع أن تفلت من قبضة العنكبوت اذ أن هذه الحالة الأخيرة تعتمد على أن التفاصيل الدقيقة لا لزوم لها لأنها لاتستطيع أن تمنع النمط الكبير من الحدوث فى النهاية .

والخلاصة أن بعض العلوم حتمية بالمعنى الاستمولوجي ومن هذه العلوم ما هو حتمى على وجه التفصيل بالنسبة للحالات الفردية وفيها ما هو حتمى على وجه الاجمال بالنسبة للعينات الاحصائية الكبيرة أو بالنسبة لبعض النتائج النهائية . وتعتمد الحتمية الاجمالية على الاحصاءات أو على ما هو مناسب للنتيجة النهائية ، وبعض العلوم لاحتمية عادة (وإن توافرت فيها الحتمية في حالات خاصة) . وتختلف العلوم الاحتمية اختلافا كبيرا في امكان التعبير الكمي الاحصائي عن المؤثرات ، والاتجاهات والاحتمالات الخ ، وهذا التصنيف للعلوم على أساس الحتمية واللاحتمية لاصلة له بمدى فائدتها ولا بالمعلومات التي تزودنا بها ، ولا بدقتها الرياضية ، ولا بقوة نظرياتها .

خامسا : الكلام على العلوم الاجتماعية

كما أن الارادة الحرة تتضمن درجة معينة من الاحتمية على المستوى الانطولوجي كذلك تتضمن درجة معينة من الاحتمية على المستوى الاستمولوجي . بيد اننا رأينا أن غياب الحتمية الاستمولوجية لا يمنع من قيام العلوم الاجتماعية (أو غيرها) . والقول بأن العلم يجب أن يرفض الارادة الحرة لا يمكن ان يستقيم الا بافتراض أحد أمرين . أولهما انه حتى وإن كان كثير من العلم غير حتمى من الناحية الاستمولوجية فان الاحتمية الانطولوجية لا يمكن أن تتفق مع الروح العلمية لاي سبب من الأسباب (انظر البحث السادس) . وثانيهما أن الاحتمية الاستمولوجية الفعلية التي تفرضها الارادة الحرة على البحث العلمي تحد بشكل خطير من مجال العلوم الاجتماعية على الأقل . وسأتكلم الآن على هذه القضية الأخيرة بالاضافة الى بعض القضايا الأخرى .

١ - ان كل ما تستبعده الارادة الحرة من حيث الشكل هو اللاتغيرات الحتمية التي تتضمن أن نتيجة الاختيار لا يمكن أن تكون مختلفة أى أنها لا تستبعد سوى نموذج الميكانيكا التقليدية وما جرى مجراها . ولكنها تنسجم مع علوم الفرد والمجتمع التي هي أقوى وأوثق من كثير من العلوم الطبيعية . وإذا كانت الارادة الحرة تعترف بتأثير التكيف الاجتماعى فانها تتفق أيضا مع تحقق الحتمية الكاملة في الحالات الخاصة التي لايتسنى فيها ممارسة الاختيار الحر العادى كما اذا وضع الطعام فى متناول رجل يتضور جوعا . وأخيرا فانها تتفق مع أى نظرية اجتماعية مبنية على الاحصاءات حتى ولو كانت هذه النظرية حتمية في خطوطها العريضة (على وجه الاجمال) . ذلك بأن الحرية الفردية لا تظهر الا على هيئة خطأ هامشى في العينة الصغيرة جدا .

والارادة الحرة لاتستبعد القول بوجود قوانين اجتماعية عامة تحدد مستقبل المجتمع على نحو لايمكن تغييره ، وكل ما يمكن أن تدل عليه القوانين هو أن أفعالنا - سواء أكانت حتمية أم لا - تؤثر في النتيجة ، شأنها فى ذلك شأن أفعال الذبابة فى

مقاومتها للعنكبوت . صحيح أن الناس الذين يؤمنون بوجود القوانين لا يحتمل أن يؤيدوا القائلين بحرية الإرادة ، والعكس بالعكس ، لأن هاتين الفكرتين (وجود القوانين وحرية الإرادة) إنما هما صورتان متعارضتان لطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع . ولكن الناس إذا جمعوا بين هاتين الفكرتين فلن يكونوا متناقضين مع أنفسهم .

ويمكن تلخيص الجواب عن السؤال الذى طرحته ، فيما يلى : لما كان كثير من العلم الصحيح غير حتمى من الناحية الإستمولوجية فأى ضرر فى فكرة الحد من الحتمية بسبب حرية الإرادة ؟ وأى تهديد للعلوم الاجتماعية يمكن أن تنطوى عليه هذه الفكرة ؟

٢ - على أنه من الطبيعى أن نسأل أيضا هل توجد عوائق نظرية تحول دون الحتمية فى العلوم الاجتماعية ؟ وعلى الرغم من أن الإجابة عن هذا السؤال عسيرة للغاية ، وعلى الرغم من أن تطورت المستقبل قد تكشف عن خطأ هذه الإجابة ، فإنى أرى أن هذا السؤال له ما يبرره . والواقع أن طرح هذا السؤال هو بمثابة انتقال من سؤال : هل يمكن أن تجعل اللاحتمية الانطولوجية للارادة الحرة قيام العلوم الاجتماعية مستحيلا الى سؤال آخر هو : هل يوجد أى عامل آخر يجعل الحتمية الانبستمولوجية مستحيلا فى هذا المجال . وسأبحث الآن فى هذا باختصار ، فأقول:

إن قدرة الإنسان على الاختيار من شأنها أن تثير فى الموقف الواحد ردود فعل مختلفة فى نفوس الافراد المختلفة أو فى نفس الفرد الواحد فى أوقات مختلفة . مثال ذلك أنه إذا واجه بعض الافراد أحد المجرمين يتجول فى شارع مظلم ويهدد حياة الأمنين فإن هذا الموقف يجعل أحدهم يصرخ طلبا للنجدة ، وآخر يهرب التماسا للنجاة ، وآخر يتصدى للمجرم سيكولوجية واجتماعية واحتمالات لمواجهة الموقف حتى وإن أمكننا أن نعرف على وجه اليقين ردود الفعل التى تصدر عن الافراد فى مواقف خاصة ، ولكن إذا أردنا أن نحقق الحتمية الكاملة فى الحالات الفردية وجب علينا أن نعرف التركيب الكامل للمخ الإنسانى ثم نحسب التفاعلات العصبية التى تدور فيه . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن فى وسعنا أن نحقق الحتمية الكاملة على مستوى العلوم الاجتماعية .

يضاف الى ذلك حدوث مشكلات ضخمة نتيجة قيامنا نحن بدراسة أنفسنا . ولذلك فإن تنبؤاتنا قد لا تعدو أن تكون تحقيقا لما تجيش به نفوسنا من آمال ، وما يساورنا من مخاوف وأن يكون اختيارنا للبدائل المختلفة متأثرا بالوسط الاجتماعى الذى نعيش فيه ، ولنذكر على وجه الخصوص للمشكلات الناجمة عن ظهور الأمور والاختراعات الجديدة التى تحد من قدرتنا على التنبؤ بالمستقبل ، ومعلوم أن الفرد والمجتمع يؤثر كل منهما فى الآخر ويتأثر به بدرجة قوية بحيث لانستطيع أن نعرف منطقيا ما يترتب على الاختراعات الجديدة من نتائج دون أن نكون نحن أصحاب الاختراع . مثال ذلك : كيف يتسنى لنا أن نعرف ما يحدث من أثر فى سلوكنا الفردى

والاجتماعى نتيجة احلال وسيلة جديدة من وسائل النقل كل السيارة . ثم احلال اختراع آخر محل هذه الوسيلة الجديد ؟

واذا علمنا أن الاختراعات الجديدة انما هي وليدة التطور الاجتماعى بقى علينا أن نسأل : هل يمكن أن نتنبأ مقدما بهذا التطور عن طريق الكمبيوتر ؟ هب أناسا استطعنا بالتحليل والدراسة أن نعرف ان الكمبيوتر لم يكن من الممكن اختراعه فى ١٩٣٠ وأنه لابد أن يتم اختراعه فى ١٩٦٠ فان هذا التقدير يحدد على وجه الاجمال تاريخ اختراع الحاسب الآلى (وان كانت المقدمات مقبولة عقلا ومن ثم تكون النتيجة مرجحة الوقوع) . ولكن هل كان من الممكن التنبؤ بهذا الحادث فى ١٩٠٠ دون أن نكون قد اخترعنا التكنولوجيا فى المدة من ١٩٠٠ الى ١٩٣٠ ؟ واذا كان الجواب النفى لم يكن من الممكن معرفة المستقبل على وجه التحديد ، وذلك على المستوى الإيستمولوجى على الأقل .

وهذا يدل على أن موقف العلوم الاجتماعية شبيه بموقف نظرية التطور . كلاهما يجب أن يسلم بحدوث التغير فى المستقبل وكلاهما يعنى بكيفية حدوث هذا التغير ، وكلاهما معرض لعنصر من عناصر المفاجأة لا يمكن تفسيره .

وقد تذرع بعضهم بهذه الاعتبارات فى الاحتجاج بأن الظواهر الاجتماعية غير حتمية بطبيعتها . وهذا استنتاج مبنى على افتراضات انطولوجية لا ابستمولوجية . ولا شك أنه استنتاج ليس له ما يبرره . ويمكننا أن نتصور أن العملية كلها حتمية على مستوى معين أى على مستوى التفاعل الطبيعى - الكيميائى بين الجزيئات التى تشكل معا الجنس الانسانى وبيئته . ولكن يبدو أن الحتمية لا يمكن تحقيقها على المستوى الذى تعمل فيه العلوم الاجتماعية وهذا لا يقلق بال العلماء الاجتماعيين للأسباب التى ذكرناها .

سادسا : مشكلات انطولوجية

يرى كثير من رجال العلوم الاجتماعية وغيرهم ان هذا كله أمر لا يمت بصلة للموضوع ، ويقولون انه مهما سلمنا بوجود اللاتحتمية الابستمولوجية على مستويات مختلفة فإن أنصار حرية الارادة يذهبون الى وجود لا حتمية انطولوجية مطلقة ، وهذه فكرة لا يسلم بها أحد من الناحية العقلية أو على الأقل لا يسلم بها أحد من العليين . وأحب أن أبدى بعض الملاحظات على هذه النقطة :

١ - لقد قلت فى البحث « ثانيا - ٤ » اننا نستطيع نظريا ان نعرف لماذا حدث هذا الأمر دون ذاك والا كان هذا الحادث أمرا غير قابل للفهم أو التفسير . واذا كان الأمر غير قابل للتفسير وجب البحث عن جواب حتمى . مثال ذلك : اذا أريد التذليل على أنه يحتمل بنسبة ٨٤٪ أن يكون «فلان» من أفراد الفريق «س» مع العلم بأنه أيضا من أفراد الفريق «ص» وجب علينا بطبيعة الحال ان نسأل عن السبب فى انتمائه الى هذا الفريق أو ذاك . وفى هذه الحالة لابد من جواب حتمى لهذا السؤال .

ويقدم أنصار حرية الإرادة العديد من الاعتراضات على هذا (انظر البحث
ثانياً - ٤ ، وانظر فرانكلين ١٩٦٨ ، ص ٢١٦ - ٢٢١ ، ٢٥٦ - ٥٩ ، ٢٩٧ - ٣٠١) -
ومع ذلك فأننا وإن اتفقنا مع الحتميين في وجهة نظرهم ، فإن وجهة النظر هذه غير
عامة للتطبيق في مجال العلوم الاجتماعية لأننا إذا أردنا الحصول على جواب حتمي
حتى من الناحية النظرية (إذا استطينا) وجب علينا أن ننقل الى مستوى آخر ،
وحيث نخرج عن مجال العلوم الاجتماعية .

٢ - اننى أرى أن رود بيك هي المدافعة المثالية عن مبدأ الحتمية . ونقطة البداية
في مذهبها هي الارتباط بين قابلية الفهم والتفسير (انظر البحث « أولاً » فيما سبق)
وبخاصة قانون التفسير الذى تتمسك به فهي تؤكد (١٩٦٨ ص ٣٦٣ وما يليها)
ضرورة الارتباط القياسى بين الكلمة ومعناها . فهذا وحده يدل المعنى على ضرورة
حدوث هذا الشيء دون ذلك .

ومن رأى أن قانون التفسير الذى تقول به غير مقنع في بعض المجالات . ولكن
هذه المشكلة تتضمن النزاع بين المتشدددين والمتساهلين من رجال العلوم الاجتماعية .
ولذلك فإن رأى هو أن قانون التفسير يعترف بثلاثة مناهج للتفسير التنبؤ : (أ) المنهج
القياسى - المنطقى ، (ب) المنهج القياسى الاحصائى ، (ج) المنهج الاستقرائى الاحصائى .
ففى المنهج القياسى المنطقى تنطبق القوانين المستخدمة فى المعنى بدون استثناء على
الحالة الفردية لانتاج ما تسميه برود بيك « المعلومات التامة » (انظر البحث رابعاً ،
والحتمية الكاملة . ومع ذلك فأننا عندما نستخدم اللامتناهيات الاحصائية لا نستطيع
أن نحصل إلا على واحد فقط من الأشكال الأخرى ، الا وهو المنهج القياسى - الاحصائى
بمعنى أننا نستطيع أن نستنتج من قوانيننا وشروطنا الأولية أنه يحتمل ان يكون
فلان من أفراد الفريق (س) مع كونه من أفراد الفريق (ص) .

والواقع أنه لا بد من اضافة مقدمة جوهرية أخرى لتأييد رأى برودبيك فى
الحتمية . وهذه المقدمة تأتي من فكرة المعلومات التامة التى تنادى بها . ويبدو
واضحاً أنها لا تريد بكلمة تامة ، أن تكون هذه المعلومات كاملة فقط بل تريد أيضاً
أن تكون مثالية ، وبخاصة المعارف العلمية . ذلك أن العلم فى نظرها يتطلب المعلومات
المثالية أى المعلومات التامة الكاملة التى تمكننا من التنبؤ بالمستقبل وتفسير الماضى
أى الحتمية .

بيد أنه من المؤكد أننا إذا أردنا أن تتمسك بالروح العلمية الصارمة ، فإن
نا تطالب به برودبيك أكثر صراحة مما نستطيع أن نفعله . ذلك أن المثل الأعلى الذى
تطالب به أمر غير واقعى بالنسبة للعلم نفسه ، وقد ظل كذلك منذ أن ظهر علم
الاحصاء على مسرح البحث العلمى . وفى وسعنا أن نؤكد أن النظريات الاحصائية
قد عجزت (من الناحية الوصفية) عن تحقيق المعلومات التامة التى تقول بها
برودبيك . غير أن ذلك لا يجعل البحوث الاحصائية ناقصة من الناحية العملية .
فى وسعنا أن تقول ان الأسد هو مبيد الوحوش ولكن ليس من حقه أن تفض من
قدر القط لكونه أسداً ناقصاً !

٣ - ان الاعتقاد بأن العلم يتطلب الحتمية له جذور تاريخية مفهومة . ذلك ان الحتمية اقترنت بالاعجاب بالعلم في اغلب الأحيان في حين أن أنصار حرية الإرادة اعتقدوا أن المعارف العلمية تهدد قيمهم . ومن هنا لا يزال الكثيرون يعتقدون أن الحتمية والعلم حليفان طبيعيان . بيد أني أرى أن هذا الرأي يتعرض في الوقت الحاضر لصعوبات متزايدة . ذلك أن الذين يرون أن الحتمية هي المثل الأعلى العقلاني الوحيد لا يقفون عند حد الادعاء بإمكان وجود نظرية صحيحة تجعل الفيزياء الدقيقة ذات حتمية كاملة بل يتجاوزون ذلك الى القول بوجود وجود مثل هذه النظرية . ولكن القائلين بذلك لا يمكنهم ان يظفروا بأى تأييد من وجهة النظر العلمية اذا نظروا الى العلم هذه النظرة المتعالية المتفطرة !

ولكن هناك مسألة اعم وأعمق تكمن وراء هذا المثال . ذلك أن اللا متغيرات التي نأمل في تحقيقها من وراء ملاحظة الظواهر تعتمد على طريقة البحث . ففي بداية العصر الحديث نجحت الميكانيكا في عزل بعض المتغيرات القابلة للقياس التي تجدد بدقة قوانين حركة الاجسام مع تجاهل كل المتغيرات الأخرى . ثم اعتمدت النجاحات التالية في مجال الكيمياء والفيزياء على اتباع طريقة هامة أخرى وذلك بافتراض وجود وحدات دقيقة مشابهة لتوحدات الموجودة في عينات نفس النوع ، فإذا ظهر فرق خلق نوع جديد أى نظير للعنصر أو جسيم مادي جديد ... الخ . وأتاحت كلتا الطريقتين لاكتشاف لا متغيرات حتمية ذات قوة هائلة ومجال هائل لا لسبب إلا لأن الظواهر كانت قابلة لمثل هذه المعالجة والدراسة . ومنذ ذلك الوقت نبعت النجاحات العلمية الأخرى من التحرك في مجالات جديدة بطرق جديدة ملائمة . من ذلك استخدام اللا متغيرات الاحصائية في ميكانيكا الكم وغيرها ، واستخدام نماذج مبسطة للغاية عمدا لمعالجة المتغيرات التي تتسم بالتعقيد الشديد بحيث لا يمكن حسابها ، وظهور بشائر الطرق الجديدة عن طريق نظرية النظم الخ . ولكننا نجد أن الأساليب التي أدت الى الأخذ بمبدأ الحتمية التقليدية لم تعد الآن صالحة للتطبيق بشكل عام . ذلك أن دراسة الانسان كما ندرس الذرات الكيميائية يتطلب خلق نوع جديد لكل فرد . ولكن لا شك أن أصحاب المنهج الصارم في البحث يرون من مزايا العلم لا من عيوبه قدرته على الوصول الى أنواع جديدة من اللا متغيرات الحتمية في مجالات جديدة . وبناء على هذا الرأي يبدو أن القول بأن العلم يتطلب الحتمية مبني على النجاحات الأولى ولكن هذا القول يعد الآن عقبة في سبيل فهم العلم على حقيقته .

٤ - يجب علينا بعد ذلك أن نقول ان البحث في حرية الإرادة يختلط بأبحاث أخرى وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية (مثل علم النفس) ونخص بالذكر بمشكلة « استئصال الشخصية » المزعومة . فبعض أصحاب النظريات يفسر السلوك الانساني كله على أساس بعض الافكار مثل فكرة الباعث (المثير ، المنبه) والاستجابة ، وتقليل الحوافز والصالحات الطبيعية الخ . ويعترض بعضهم بأن هذا من شأنه أن يجعل الانسان غير مسئول وينتهي هؤلاء المعارضون الى حد القول بأن الانسان مسئول يتمتع بحرية الاختيار ولكن خصونهم يقولون ان هذه الاعترافات غير علمية .

دعى الرغم من أهمية هذه القضية فإنها لا تمت بصلة لموضوع البحث حيث أنها تعنى المتشدددين والمتساهلين ولا تتعلق بالبحث فى الحتمية والارادة الحرة ولا بما إذا كان العلم يتطلب الحتمية . ولا شك أن القائلين باستئصال الشخصية قوم متشددون ولكن فى وسعهم أن يقبلوا كل ما قلته حول المستويات والا يتوقعوا أكثر من اللا متغيرات الاحصائية على المستوى الكبير للسلوك الانسانى . وعلى العكس من ذلك فان أشد المتساهلين يمكن أن يتمشوا مع الرأى التوفيقى - ومن ثم الحتمى - لحرية الارادة ، وكذلك الحال مع الفلاسفة المعاصرين (ان لم يكن العلماء الاجتماعيين) .

٥ - ان كثيرا من الناس - سواء وضعوا أو لم يضعوا أصابعهم على أى نقطة ضعف فى كلامى لن يقتنعوا برأى على الإطلاق . ولعل السر فى ذلك يكمن فى التعتيدات التى يتسم بها البحث فى هذا الموضوع . يضاف الى ذلك أن الآراء الفلسفية تستمد قوتها من نقد الآراء الأخرى (مثال ذلك أن رودريك لا تكتفى بالدفاع عن الحتمية بل تتجاوز ذلك الى نقد حرية الارادة - ١٩٦٨ - ص ٦٦٩ وما يليها) ومن هنا يصبح تقدير الموقف أمرا عسيرا . ثم ان هناك سببا ثالثا ألا وهو عجز الفلسفة عن حل مشكلاتها أملا طويلا مما أصبح أساسا لتناقض ضار بين الفلسفة العاجزة عن حل مشكلاتها والعلم القادر على ذلك . ولقد قلت فى مكان آخر (فرانكلين ، ١٩٦٨) ان هذا يرجع الى أن الخلافات الفلسفية تؤدي الى - وتنبع من - وجود آراء مختلفة حول الانسان والعالم . راسخة الجذور فى الأفتدة والنفوس بحيث تبدو فى نظر أصحابها آراء غير قابلة للنقاش . ومع ذلك كله فأننى هنا لا أعنى بالدفاع عن هذا الرأى (الذى يبدو خلافا كائى رأى آخر) وإنما أعنى بإبداء نقطتين فقط :

أولاهما : أن الخلاف التراهن بين خصومى وبينى هو بالضبط من النوع الذى سبقت الإشارة اليه . ذلك أن التدرب على العلم المتشدد هو نوع خاص من التكيف الاجتماعى (كما سيتفق مع العلماء المتشددون) وهو نوع يجعل الحتمية تبدو غالبا غير قابلة للمناقشة . وطريقتى فى معالجة المسائل الفلسفية - وهى بلا شك نتيجة تكيفى الاجتماعى - تختلف عن ذلك . فانا أرى أنه يحسن أن يدرب الانسان نفسه على استيعاب الآراء المعارضة لرأيه . وفى القضية الراهنة يتضمن هذا الاستيعاب محاولة رؤية المحاسن التى يمتاز بها كل رأى رفضناه سواء كان حرية الارادة أم الحتمية .

وثانيهما : أننى لا أحاول اقناع أى حتمى متشدد بأن يشعر بقوة حجج القائلين بحرية الارادة كما لا أحاول العكس ، بل اننى أحاول عزل المشكلات الميتافيزيقية الواضحة عما تتطلبه المناهج العلمية المتشدة . وتحقيقا لهذه الغاية نستطيع أن نطرح جانبا أعماق مشكلة الارادة كما نستطيع أن نطرح الخلاف بين المنهجين المتشدد والمتساهل فى العلوم الاجتماعية . وإذا سألنا : هل الرجل العالم بوصفه عالما يلتزم بالحتمية كان الجواب : كلا . وإذا كان بعض العلماء يلتزمون بذلك كفلاسفة (وان كانوا فى العادة من هواة الفلسفة) فهم يلتزمون به كفلاسفة لا كعلماء وأنا لم أبحث هنا فى مثل هذه الفلسفة ، ولكن يجب عدم الخلط بين هذه الفلسفة ، والالتزام تجاه العلم .

التماثل في عصر النهضة وعصر الباروك والعلوم

عصر النهضة ، والباروك ، مصطلحان غير معروفين في الفترات التي يعبران عنها ، ولكنهما الآن جزء لا يتجزأ من المعجم اللغوي الثقافي العام . والمصطلح الأول يشمل الحضارة الأوروبية من أواسط القرن الخامس عشر الى حوالى عام ١٥٥٠ ؛ أما المصطلح الثاني فانه ينتمى الى تطورات حدثت في القرن السابع عشر مع تداخل خمسين سنة تشكل فترة انتقال أطلق عليها مصطلح Mannerism (تكلف ، تائق) . هذان العهدان الكبيران من التطور الفكرى اللذين بدأ بمؤلف هيزيش فولفلين : *unstgeschichtliche* (عام ١٩١٥) (١) ، قد وصفا وصفا دقيقا بمقابلة أحدهما بالآخر . مثال ذلك : رأى فولفلين خمس فئات كبيرة من الفروق بين النمطين ، وهى : الفئة الخطية ، والزخرفية ، والمنبسطة ، والمرتدة ، والشكل

Principles of Art History : The Problem of the Development of Style (١)
in Later Art, trans. M.D. Hottinger, Dover Publications, 1950.

بقلم : دافيد هـ . دارست

ولد عام ١٩٤٣ في الولايات المتحدة حيث يقوم بتدريس
الأدب في العصر الذهبي الإسباني والعلوم الإنسانية في
عصر النهضة وعصر الباروك في جامعة ولاية فلوريدا .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس في الحقوق من جامعة باريس ودبلوم القانون
العالم من جامعة القاهرة ، مدير الإدارة العامة للشئون
القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا .

المنفلق ، والشكل المتفتح (الشكل التكتوني أى البنائي والتكتوني المساري) ،
والتعدد ، والوحدة (الوحدة المتعددة ، والوحدة الموحدة) ، وأخيرا الوضوح ، وعدم
الوضوح (الوضوح المطلق والوضوح النسبي) . وحديثا أضاف فيلي سيفر في كتابه
« أربع مراحل في طراز عصر النهضة » (٢) إلى القائمة خصائص محورية : الحلقي
المنكسر (الدوري والمنشق) ، الصحيح والمجرد (التمثيلي وغير التمثيلي) ، والبصري
واللابصري ، والرؤية القريبة والرؤية البعيدة ، والظلام والنور ، والأفق والرأس ،
والمنحرف واللولبي ؛ والنقط ، والخطوط ، والسطوح ، والحجوم .

وفي حين كان الباروك بمثابة رد فعل ضد فترة « التكلف » التي سبقتها مباشرة
أكثر منه ضد طراز عصر النهضة الذي كان يرجع إليه بطرق متعددة ، كما أشار إلى
ذلك جون روبرت مارتن في دراسته الممتازة « باروك » (٣) ، فإن الفئات الثنائية ،

Garden City ; Doubleday, 1955.

(٢)

New York : Harper and Row, 1977.

(٣)

مثل فئات فولكلين وسيفر صحيحة بوجه عام . وتيسر كثيرا تقدير المحاولات الثقافية التي بذلت في كلا العصرين . وإذا كانت نظم فولكلين وسيفر بها بعض العيوب والتناقض ، فذلك لأن مصطلحاتها مقيدة بالضرورة ، فهي قاصرة على الفنون المرئية والأدب . ويمكن تقديم معلومات أكثر عمومية عن الفترتين ؛ وثمة مجالات أخرى من النشاط الفكرى ، كما يتبين هنا بالرجوع الى العلوم سوف تندمج فى النظم التي يستخدمها بنجاح مؤرخو الفن . وانا لنجد تشعبات فكرية شديدة البروز فى مختلف مفاهيم التماثل التي يفترضها المفكرون فى الفترتين ، بالإضافة الى الأفكار العلمية الهامة . والمهمة فى الكثير من الأحيان . عن الزمان ، والمكان ، والكتلة . وسوف توضح دراسة هذه المجالات ، حسبما نأمل الفروق الأساسية بين عصر النهضة ، وعصر الباروك .

التمائل :

ان أى مشاهد عرضي لصورة ، أو نحت ، أو بناء من طراز عصر النهضة ، لبيرو ديلا فرانيسكا ، أو يولايولو ، أو برونيلسكى ، سوف يرى لتوه أن مبدع العمل قد بدأ له التماثل متوازنا ، ومتوافقا ، وهندسيا . وانبثق الالهام للفنان من الوثائق الاغريقية والرومانية للمدرسة الافلاطونية التي اكتشفت حديثا . وفُسرت تفسيراً دقيقاً ، وانتشرت فى كل مجالات الفكر ، خالقة نزعات فنية شبيهة كثيرا بأفكار فرويد فى مطلع القرن الذى ظهرت فيه فى الوقت نفسه فى الأعمال الفنية . ومن أنصار الافلاطونية المحدثة انبثقت فكرة أن التماثل يتوقف على « علاقة الأجزاء بالكل » . معنى هذا أن البنيان الخارجى سواء كان اطار الصورة ، أو ابعاد بناء ، أو قالب الشعر ، أو نوعا أدبيا ، أو قطعة موسيقية ، أو تناسبات الجسم - هو العنصر الاول من عناصر الالتحام ، تنتمى اليه الأجزاء المختلفة . وعلى ذلك غالبية نظام مغلق ، فى مقابل الهيكل المفتوح فى فكر العصر الوسيط . ثم ان الفرض من البنيان هو التحكم فى الحدث الموصوف أو المصور ، بعكس الأسلوب فى العصر الوسيط ، ويتمثل فى ادماج الحدث فى بدن المعرفة المكتسبة (أو التقليدية) بشكل عقلانى .

وأبرز نتيجة للعقلية الجديدة هى الاستخدام المجدد للهندسة الاقليدية فى فن العمارة ، وتخطيط المدن ، والنظم الفلكية ، والعلوم الرياضية ، والمنظور العلمى ذى النقطة الواحدة ، السائد فى عصر النهضة . وعلى العكس من ذلك كان مفهوم التماثل فى عصر الباروك مختلفا كل الاختلاف : فالمشاهد لصورة لروبنز أو تماشال لبرنيني يرى نوعا من التماثل مختلفا كل الاختلاف . تماثلا يعتمد على علاقة الأجزاء بعضها ببعض - فهنا ، يهمل الهيكل الخارجى باعتباره مبدأ للالتحام لصالح شبكة داخلية من العلاقات . وعلى ذلك فالتصميم الباروكى غير متماثل ، وغير محصور ، لأن التماثل يعتمد على التفاعل الديناميكي للأحداث أو الأجزاء أو الشخصوخ بعضها ببعض فى نطاق اطار اعتباطى ، لذلك فهو يعنى أن أى « نظام » يحاول أن يفرض بنيانا على

بعض الظواهر ، هو نظام مفروض . وقد فعل ذلك في الواقع فرنسيس بيكن ، في كتابه « الأورغانون الجديد » ، وفيه يصف ما يسميه « الأوهام الأربعة » التي تعوق معرفة الطبيعة ، معرفة صحيحة . وفي الحكمة رقم ٤٤ يقرر الآتي .

هناك أخيرا أوهام تقشت في عقول الناس من مختلف المذاهب الفلسفية ، وكذا من قوانين الإثبات غير الصحيحة ، أسميها « أوهام المسرح » ؛ ففي رأبي أن كل النظم المتلقاة إنما هي تمثيليات مسرحية ، تمثل عوالم من خلقها تبعا لنمط مسرحي لاواقعي . ولست أتحدث فقط عن النظم السائدة في الوقت الحاضر ، أو عن الطوائف والفلسفات القديمة ؛ ذلك لأن المزيد من المسرحيات من النوع نفسه قد تُولف وتعرض بنفس الكيفية المصطنعة ، نظرا لأن هناك أخطاء شديدة الاختلاف لها مع ذلك أسباب متشابهة في معظمها . ولا أعني أيضا بذلك نظما بأكملها ، ولكن أيضا الكثير من المبادئ ، والبدهييات في العلم ، أصبحت مقبولة عن طريق التقليد ، وسهولة التصديق والاهمال (٤) .

وفي الامكان أن نستخلص العديد من النتائج الطبيعية من هذا الفرق الأساسي في تمانلات عصر النهضة والباروك . فالأول ، يجب لكي يفهم الانسان شيئا من منتجات طراز عصر النهضة ، أن يفكر في البنيان على أنه مصنوع من كتل بنائية أساسية ، بعبارة أخرى ، يمكن تجزئة أي نظام ، تجزئة صحيحة الى مكونات أبسط ، كل مكون منها بمثابة جزء من الكل . وعلى ذلك فإن المنظور العلمي ذو النقطة الواحدة يستخدم أطارا شبكيا من خطوط مستقيمة ، أفقية ورأسية لينظم معلومة مرئية بصورة ما ، وبعد هذا فقط يستخلص منها خطوطا مائلة ليخلق ايهاا بفضاء عميق . ويهتم عالم التشريح في طراز عصر النهضة ، اندرياس قيساليوس بتركيب جسم الانسان ، كما يشير بذلك عنوان كتابه De Fabrica Corporis Humani (١٥٤٣) ، أكثر من اهتمامه بكيفية تشغيل جسم الانسان . كذلك فإن « كنيسة ياتزي » لبرونليسكي (١٤٣٢) تجزئ البنيان الى أجزاء متماثلة ومتساوية ، ومتماصة بتصميم أعد من قبل . فالشكل ، بعبارة أخرى ، يسبق المضمون .

وفي مجال العلم ، يعتبر نيقولاس كوبرنيكوس أول مثال للرغبة الجامعة للنظام البنيوي والتناسق . وقد حاول كوبرنيكوس في مقدمة كتابه المشهور De Revolutionibus Orbium Coelestium (١٥٤٣) أن يشرح كيف توصل لائق يفرض على « الأرض » الحركات الثلاث المتزامنة ، والمتسقة ، والدائرية ، للدورات اليومية المحورية ، والحركة المدارية السنوية ، وحركة المحور المخروطية السنوية ؛ وتبين أن تفسيراته كانت أدبية وجمالية أكثر منها رياضية وعلمية ، لأنه كان أكثر اهتماما بأن يجد « بنيانا » متماصكا ، أكثر من أن يجد حلا صحيحا من الوجهة الرياضية لحركات

The New Organon, ed. Fulton H. Anderson, Library of Liberal Arts... (٤)
1900, p. 49.

الكون ؛ وكان الدافع الأكبر فى بحثه لنظام أفضل ، هو الاختلاف القائم بين المصادر الموثوق بها فى النظام القديم :

نزعت الى التفكير فى طريقة لاحصاء حركات الأجرام السماوية ، فقط لأننى أعرف أن علماء الرياضة غير متفقين مع أنفسهم فى هذه الأبحاث . . . بل انهم لم يستطيعوا من ثمة أن يميزوا أو يستنتجوا الشيء الرئيسى ، الا وهو شكل الكون ، والتماثل الثابت فى أجزائه . والأمـر مع هؤلاء ، يبدو كما لو أن فنانا جمع اليدين والقدمين والرأس وسائر الأعضاء ليصور نماذج مختلفة ، فرسم كل جزء رسماً جيداً ، ولكن المجموع لا ينتمى الى جسم واحد بذاته . ولما كانت الأجزاء لا تتناسب البتة بعضها مع بعض ، فلا بد أن تكون النتيجة صورة مسخ لاصورة انسلد (٥) .

واذا استاء كوبرنيكوس من ضروب الخلط والشذوذ المقروضة على ما ينبغي أن يكون كوناً منتظماً أبدعه اله عاقل ، فانه التفت ، لا الى الأجرام السماوية بأسلوب قائم بحق على الملاحظة والاختيار ، ولكن الى النصوص الكلاسيكية الشائعة فى ذلك الحين . يقول :

بذلت اذن جهداً عظيماً فى قراءة أعمال كل الفلاسفة ، التى استطعت أن أحصل عليها ، بحثاً عما اذا كان البعض منهم قد افترض أن حركات الأجرام السماوية ليست هى التى تفترضها المدارس الرياضية . وجدت أولاً فيما كتبه شيشرو أن هيبستاس أدرك أن الأرض تتحرك . وجدت فيما بعد فيما كتبه بلوتارك أن آخرين قد اعتنقوا الرأى نفسه (De Revolutionibus, p. 55).

واذ تزود كوبرنيكوس بالأسانيد الأدبية القديمة ، فانه درس الأجرام السماوية . وأثبت بالملاحظة ما اعتقد أنه الصواب من الوجهة الجمالية ؛ ووجد ثمة التصميم التماثل الشامل الذى ارتأى له فى الكون :

وعلى ذلك ، وبافتراض الحركات التى نسبتها فى عملى الى الأرض ، اكتشفت أخيراً بملاحظات طويلة وعديدة أنه اذا قورنت تحركات سائر الكواكب بدوران الأرض ، وقدرت بالنسبة الى دوائر كل كوكب ، فان ظواهرها لا تتضح فحسب ، ولكن نظم النجوم والأجرام السماوية كلها وحجومها تصبح مرتبطة بعضها ببعض ، فلا يمكن أن يتحرك أى جزء منها من مكانه دون أن يثير الفوضى فى سائر الأجزاء . وفى الكون كله De Revolutionibus, p. 55-56 وهكذا فان فكرة كوبرنيكوس عن بنية الكون هى نفسها فكرة فنان عصر النهضة ، ليونباتستا البرتى فى تعريفه الجمال : « تناسق كل الأجزاء ، فى أى موضوع تتبدى فيه ، بحيث تتلام الأجزاء بعضها مع

(٥) Nicholas Copernicus, «Dedication of the Revolution of the Heavenly Bodies in Prefaces and Prologues to Famous Books, New York, Collier, 1938, p. 55.

بعض ، بتناسب وترباط ، بحيث لا يمكن اضافة أى شىء إليها أو حذف أى شىء منها ، أو تغيير أى شىء فيها دون اضرار بالمجموع » .

أما فى عصر الباروك فإن هذه العقلية الخاصة بكتلة البنيان ، والأجزاء المتماثلة التى تشكل كلا متوافقا ، لم يعد لها وجود . فالفكر الباروكى يرى كل عنصر فى نظام ما على أنه متساوق خارجيا مع سائر العناصر ، ومتسق داخليا مع نفسه . وعلى ذلك فإن هذه العناصر ليست أجزاء من المجموع ، وليست خاضعة للبناء ، وليست كذلك تابعة للإطار الخارجى . وفى صورة من طراز الباروك ، مثل صورة « حديقة الحب » (١٦٣٠) لروبنز ، أو « حارس الليل » لرمبرانت (١٦٤٢) ، يتناسج التصميم الداخلى بطريقة من شأنها أنه لا يمكن فصل أى عنصر من نسيج العرض المرئى . وأدرك هينريش فولفلين هذا التفاوت بين الطرازين ، ووصفه كما يلى : « فى القرن السادس عشر تتجمع عناصر الصورة حول محور مركزى ، فإذا لم يوجد هذا المحور ، فإنها تتجمع بحيث تنتج توازنا تاما بين تصفى الصورة ؛ وإن لم يكن من السهل تمييز التصميمين أحدهما عن الآخر ، فإن هذا التوازن يتيسر الاحساس به حين يتباين مع النظام الأكثر تحررا فى القرن السابع عشر . هذا التباين هو ما يوصف فى علم الميكانيكا بالتوازن الثابت ، والتوازن غير المستقر . غير أن الفن التصويرى الباروكى ينفر نفورا شديدا من الاستقرار حول محور متوسط . وتختفى التماثلات البحتة ، أو تصوير غير ظاهرة ، بضروب كثيرة من الاختلال فى التوازن » .

(Principles of Art History, p. 125).

وثمة نتيجة أخرى لهذه التماثلات ، هى الاحساس بالطاقة فى كل عمل من أعمال العصرين . فالعمل الفنى فى عصر النهضة يكون بعامة مستقرا وموجها . فهناك فضاء فسيح يسبح يزود به الموضوع المراد تصويره أو وصفه ؛ ويبدأ الحدث عامة فى نطاق الاطار ، ويرتد مباشرة الى الداخل ، الى النقطة التى تتركز فيها أهمية الموضوع . وعلى ذلك تنشأ الطاقة التى يتضمنها العمل ، لا بالفعل المادى ، ولكن بالتوتر الحادث بين الأجزاء فى علاقتها بالبنيان . وعلى ذلك يمكن وصف العمل فى عصر النهضة بأنه نظام ساكن (استاتيكي) لأشياء متماسكة بوساطة زنبركات عديدة متساوية التوتر ، وكل شىء منها يشد سائر الأشياء ، وتبقى كلها ساكنة ثابتة بفضل البنيان الكلى الذى يضمها . وليست هذه حالة الباروك حيث الطاقة مطلقة ، غير موجهة . وفى صورة مثل « حارس الليل » لرمبرانت يلتف الفعل حول نفسه بطريقة تنشأ معها دائرة حقيقية للحركة ، كما لو أن الإطار المربع ذا البعدين يحتوى بنوع ما على كتلة مستديرة من الطاقة . هذا الإيهام يخلق التأثير المباشر لحركة تقدمية فى نظر المشاهد ، الشئ الذى يسميه جون روبرت مارتن « تكامل الفضاء الواقعى والتخيل » (Baroque, p. 157) . والنتيجة ، بلغة الطاقة ، هى أن العمل الباروكى يبدو وكأنه يملك طاقة أكبر مما يمكن أن يحتويه بنيانه ؛ وبذلك فإن كل عنصر يمرض

تأثيرا وديناميكية وحضورا في نطاق العمل اكبر مما يملكه عادة كل جزء على حدة من الكل . وإذا كان مفهوم عصر النهضة عن الطاقة هو أنها مجموعة من الزنبركات ، فان مفهوم الباروك عنها هو أنها عنصر موبع في نطاق بنيان صغير ، وهذا ما يضاف على أعمال الباروك سمتها الخاصة الوشيكة الانفجار : ذلك أن مجموع الطاقات في العناصر المكونة للعمل اكبر بكثير مما يمكن أن يحتويه الوعاء الذي يضم العناصر - سواء كان الوعاء اطارا لصورة ، أو نوعا أو أسلوبا أدبيين ، أو منظومة شعرية أو سطح منحوت أو مبنى معمارى . وعلى ذلك فان الموضوع الباروكى يصح مع المعادلة الرياضية :

$$(١) \div (ب) + (ج) < (١ \div ب + ج)$$

وبالاجمال ، فان عصر النهضة يرى العالم بمثابة تجميع لكيانات تشكل كلاً متماسكاً ، هذه الكيانات هي أيضا جسيمات مادية ، بمعنى أن لها وحدة بذاتها ، ولكن ليس لها وجود حقيقى مستقل ، لأنها أجزاء تتكامل فتشكل مجموعاً كلياً . أما الباروك فانه يرى العالم بمثابة نسيج ديناميكى من أحداث لها علاقة متبادلة فيما بينها ؛ وليس ثمة خصيصية من خصائص النسيج الشبكي جوهرية بالنسبة الى البنيان الخارجى ، ومع ذلك ففى جوهرية لهيكل النسيج ذاته ؛ ذلك لأن التماسك الاجمالى للعلاقات المتبادلة بينها هو الذى يحدد بنيان النسيج الديناميكى كله . هذا الفرق بين العصرين يفسر البنيان الاصطناعى تماما لطراز عصر النهضة ، والبنيان الطبيعى الخالص لطراز الباروك . وليس فى الطبيعة خطوط مستقيمة ، ولا وجود لهذه الاستقامة الا فى ذهن الانسان ، لأنها خصيصية ميتافيزيقية (فوق الطبيعية) تحتاج الى حسابات رياضية ، وبناء يدوى . ولكن يوجد فى الطبيعة نسيج العنكبوت . لذلك فمن الصحيح أن نستخدم مصطلح « عضوى » لأعمال الباروك ، كما فعل الكثير من المفكرين : من الفريد نورث هوايتهدالى المفكرين المحدثين . وقد وصف ذلك أرنولد هاووزر وهو يناقش مفهوم اللانهائية فى فن الباروك ، فقال : « يصبح العمل الفنى فى مجموعة رمزا للكون باعتبارها نظاما حيا فى كل أجزائه . وكل جزء من هذه الأجزاء يشير ، كما تشير الأجرام السماوية الى لانهائية ، متصلة ، لا منقطعة ؛ ويحتوى كل جزء على القانون الذى يحكم الكل ، وفى كل جزء يعمل كل من القوة نفسها ، والروح نفسه » (٦) .

وتظهر ضروب التقدم العلمى التى حدثت فى كل من العصرين نفس التطور الملاحظ فى الفنون . وقد أفادت النظرية البطلميومية (نسبة الى بطليموس) عن الكون ، القائمة على نظام من أجرام سماوية كروية متحدة المركز ، تحيط بالأرض ، وعطارد ، والزهرة ، والشمس ، والمريخ ، والمشتري ، وزحل ؛ والنجوم الثابتة ؛

والاجرام السماوية الشفافة ، وكلها ثابتة في مكانها بفضل « حركة أدلية »
 Primum mobile ، أفادت هذه النظرية عالم العصر الوسيط في تفسير
 الصحة المنطقية للخلق الالهي المتدرج . ومع ذلك يستبعد كوبرنيكوس هذا النظام ،
 لصالح نظام آخر تتخذ فيه الشمس وضعاً مركزياً . وكما شرحنا من قبل ، فإنه
 فعل ذلك لأن هذه النظرية الكونية تعطي الكون توافقاً هندسياً أكبر . بعبارة أخرى ،
 الكواكب في هذا النظام تتحرك دائرية متسقة ، أكثر انتظاماً مما كانت تفعله في النظام
 البطلمي ؛ ويحتفظ بفكرة الكرات الصلبة على كل مدار كوكبي ، وكذا فكرة هامة
 أخرى ، فكرة القشرة الخارجية التي تكسو كل الأشياء الداخلية ، وتكسبها حركتها .
 وعلى ذلك فعالمه أول كل شيء ، وفوق كل شيء ، عالم ساكن ، لأن الحركة الدائرية
 المتسقة ليست في الواقع « حركة » ، لأنها هي نفسها دائماً ، وفي كل الأحوال . هذه
 الاجرام الكروية تبقى مستقلة ، مكثفة بذاتها ، ولكل منها قدر ثابت من الطاقة ،
 ويتناسب كل منها تناسباً توافقياً مع سائر الاجرام الكروية .

وتنبثق فكرة الباروك عن الكون في نظريات يوهانس ليكير الثلاث عن الحركة
 الكوكبية : فالكواكب تتحرك في مسارات اهليلجية ، وتقع الشمس في احدي بؤرتي
 كل مدار ؛ ومن شأن السرعة المدارية أن يقطع الكوكب أقساماً متساوية من الاهليلج
 (القطع الناقص) في فترات زمنية متساوية ؛ وتناسب مربعات فترات مدار الكوكب
 تناسباً طردياً مع مكعبات متوسط بعدها عن الشمس . انه أولاً وقبل كل شيء نظام
 ديناميكي ، تلور فيه الكواكب حول الشمس في اهليلجات (قطاعات ناقصة)
 لا اقليدية ، بمسافة وزمن متداخلين في تبعية تبادلية . فضلاً عن ذلك تشد الكواكب
 وتدفع بعضها بعضاً بحيث أن الطاقة الديناميكية لكل منها تؤثر في غيرها من
 الكواكب . فإذا وصف عالم كوبرنيكوس حسابياً بلغة النسب التوافقية - أي أنه
 عبارة عن أجزاء متساوية تشكل كلاً تاماً فإن عالم الباروك يوصف من ثمة بأنه حصة
 من ذرات غير متساوية على طول أقواس غير متساوية ، وفضلاً عن ذلك يستبعد
 الاطار الخارجي ، فقط لأنه لم يعد هناك حاجة اليه : فالكواكب تتماسك معاً بشبكة
 داخلية من التفاعلات . وبالأجمال ، في حين أن العمل من طراز عصر النهضة يعبر عن
 أقل قدر من الطاقة الرابطة بين الأجزاء ، كما يعبر عن قوة خارجية رابطة بين الأجزاء
 والاطار ، فإن الباروك يعبر عن طاقة قوية تربط الأجزاء بعضها ببعض ، وعن أدنى
 قدر من القوة الرابطة بين الأجزاء والبنيان الذي يحتويها .

هناك درس هام نستفيد من هذين المفهومين المختلفين للتماثل ، مفاده أننا حين
 ندرس فن عصر النهضة ، فانا نتوقع أن نجد تكوينات متماثلة ومتنافسة تربط
 الاجزاء بالمجموع الكلي . ففي الامكان وصف أعمال عصر النهضة وصفا صحيحاً بالطرق
 الحسابية والهندسية . فإذا بحثنا عن بنيان مشابه في فن الباروك ، فلن نجده ،
 لأن النماذج والعلاقات المذكورة لا وجود لها ، ولكنها موجودة بالأحرى في تفاعل
 الأجزاء مع بعضها بعضاً . مقتضى هذا انه في العمل من طراز الباروك ، أكثر منه في
 العمل من طراز عصر النهضة ، تكون الأحداث مترابطة ، بعضها ببعض ، ترابطاً

عضويا ، حتى انه لكي يمكن تفسير أحدها ، لابد أن يفهم الباحث سائر الأحداث ، وهذا أمر شبه مستحيل . وكان مفكرو عصر الباروك يعلمون هذا ، ولذلك اختلفوا في نظرتهم للكون المحيط بهم . وهناك تعبير عام صحيح عن عقلية عصر النهضة يقول انه يسأل بعامة عن « ماهية » بتيان شيء أو نظام ما . وكانت رغبة كوبرنيكوس الأساسية أن يشكل اطارا واضحا ومنطقيا للأجرام السماوية ، و«ماهية » تفسر الظواهر . سواء كان نظامه هذا « يتمشى مع المظاهر » أو لا يتمشى معها . لذلك لم يبدأ باحصاء الأساليب المختلفة للدورات والحركات والمسافات ، ولكنه بدأ بإعادة ترتيب الأجزاء المستقلة للبتيان الكلي . يقول : أولا خذ الأجزاء ، ورتبها في أوضاع مختلفة مع بعضها بعضا ، ثم انظر ما تكشف عنه الظواهر المثنية لحركة كل كوكب بالنسبة لحركات الكواكب الأخرى ، فيما يختص بدوراتها ومسافاتها . وعلى ذلك فقد عمل كوبرنيكوس من الخارج إلى الداخل ، لا العكس . أما كنيسة باتزي لبرونيلسكي الاطار الفكرى نفسه . فانها تبين نمطا فكريا مائلا . ذلك أن الدائرة الخارجية (١٤٣٢) . والتي بنيت قبل نظريات كوبرنيكوس بمائة عام ، ولو أنها في نطاق الاطار الفكرى نفسه فانها تبين نمطا فكريا مائلا ذلك أن الدائرة الخارجية الكبرى فى نطاق المربع الكبير لابد أن تكون قد بنيت قبل أن تقترب بها الدوائر الداخلية المائلة فى نطاق مربعات الحواط والأرضية والسقف .

وفى عهد الباروك المتأخر ، يتساءل جاليليو ، وكبلر عن « كيفية » حدوث الأشياء ، وتختلف اجاباتها عن « السبب » و « الماهية » عند من سبقوها . ثم أن السؤال عن « الكيفية » يتميز جوهريا بأنه محدود بجزء واحد من مجموعة كلية من الظواهر ، وبذلك يتحاشى المشكلة المويصة الخاصة بالوصف المرنى بالعين المجردة . واستطاع كبلر أن يحدد المدارات الاهليلجية للكواكب لأنه كان يهتم فقط بالسؤال عن كيفية تحرك الكواكب ، وصرف النظر عن الأسئلة الخاصة بماهية الكواكب ، ولماذا تتحرك ، والبتيان الاجمالى لنظام الكون . واستطاع جاليليو أن يشرح المسألة الخاصة بكيفية سقوط الأشياء ، لأن عقليته أتاحت له عزل هذه الظاهرة عن ظواهر الثقل ، والخصائص الطبيعية ، والحجم . ونشهد هذا العزل لحدث من الأحداث فى تصاوير كارافاجيو ، وفلاسكويز ، وروبنز ، وغيرهم من فناني الباروك ، فهم يصفون لحظة واحدة فى فعل واحد بدلا من وصفهم حادثا بأكمله فى نطاقه اللازمى . وهذا هو الفرق الأساسى بين صورة لفلاسكويز « وصيقات الشرف » ، أو صورة لكارافاجيو « اعتداء القديس بولس » ، أو صورة « بريمافيرا » لبوتيتشيلي ، أو صورة « تقود المقدمة » لمازاتشو .

وظهر هذا التطور نفسه فى التشريح . كان فيساليوس مهتما بتحديد محتويات جسم الانسان ، فوصفها بنظام منطقي دقيق ، من الداخل الى الخارج ، وهذه طريقة لا منطقية ، ولو أنها مقبولة من الوجهة الجمالية . أما وليم هارفى فانه استطاع بعد خمسين سنة أن يتساءل كيف يعمل جسم الانسان ، وتصور بطريقة باروكية بارعة الوظيفة الدورية للدم ، حيث القلب جهاز دائم الحركة يدفع الدم خلال الجسم .

كذلك لم يهتم بالسؤال عن « السبب » ، و « الماهية » بشأن الدم ، مهتما فقط بكيفية تحركه خلال الجسم ، ذلك لأنه يتمتع بشعور فطري بعزل مسألة الدفق الدموي عن النظام الذي يظهر فيه ، وبفض النظر عن « الماهية » المفترضة للدم . وقطع كتابه *De Motu Cardis et Sanguinis* الصلة بالنظرة التقليدية للجسم على أنه « بنيان » ، بأن اتبع طريقة ديناميكية لتفهم نظام الجسم البشري ، بدلا من الطريقة الاستاتيكية ، وباعتبار القلب بمثابة آلة ميكانيكية ، وليس بمثابة جهاز ضغط يزود الجسم بالحرارة . وتسامل عن كيفية عمل القلب بدلا من « ماهيته » . فاستنتج أنه « قطعة من مجموعة آلية ، العجلة الواحدة فيها تحرك العجلة الأخرى ، ومع ذلك فالعجلات كلها تبدو أنها تتحرك في وقت واحد » (V) .

وثمة حالة نموذجية أخرى تتمثل في تطور فيزياء القصور الذاتي . ففكسر العصر الوسيط الذي يهتم بمعرفة سبب حدوث الظواهر ، تقبل افتراض أرسطو بأن الأجسام تقع الى حيث مكانها الطبيعي في الكون اذا لم تؤثر فيها حركة عنيفة . وعلى ذلك فالأشياء الترابية تسقط على الأرض ، والمائية تسقط في الماء ، والهوائية ترتفع الى الهواء ، والنارية ترتفع الى النار . ولم تتضمن المسألة الحركة في ذاتها ، لأن الأشياء كلها تصعد أو تهبط في خط مباشر صوب مركز غايتها الطبيعية . لذلك استنتجت الفيزياء الأرسططالية أن سقوط الشيء سقوتا حرا يتوقف على ثقله ، فاذا كان شيء ما أثقل ضعفين من شيء آخر فانه يسقط بسرعة تزيد ضعفين على سرعة سقوط الآخر خلال وسط واحد . وعلى ذلك اذا كانت V السرعة ، R الوسط ، H الثقل فان VxH/R و Txl/H (A) . واتجاه السقوط عمودي بالطبع نحو مركز الأرض ، بفض النظر عن الحركات العسفية . وعلى ذلك فان حجرا يسقط من ذروة صارى مركب يتحرك ، لابد أن يسقط خلف الصارى ، لأن المركب يكون قد تحرك أسفل الحجر الساقط .

وهكذا فسر اتباع أرسطو جاذبية الأرض للأشياء بطريقة أمكن بها الاجابة عن السبب في سقوط الأشياء . اما ما يقع فانه ببساطة الثقل . ومع ذلك فحين وضع كوبرنيكوس الشمس في مركز الكون ، وجعل للأرض نفسها العديد من الحركات ، فان أولئك الذين قبلوا نظريته لم يعودوا يلتزمون بشرح أرسطو . وكان جاليليو جاليلي أول من حل هذا التناقض حلا صحيحا ، وفعل ذلك ببساطة بأن تجاهل علة المادة وماهيتها ، وانشغل بالمسألة الخاصة بكيفية سقوط الأشياء على الأرض ، وبمواجهة المعضلة بهذه الطريقة أمكنه أن يسقط من حسابه مسألة الأسباب ، وركز فقط على الأحداث . وقرر - كما فعل كبلر في شأن الأجرام السماوية - أن سقوط

From Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, New York, (١)

Free Press, 1955, Chapter 3.

See Dudley Shapere, *Galileo : A Philosophical Study*, Chicago, (A)

University of Chicago Press, 1974, pp. 36-43.

شيء ما لا علاقة له بنقله أو حجمه أو خواصه الطبيعية ، ولكن فقط بمقدار الزمن الذى يستغرقه الجسم فى اجتياز مسافة معينة ؛ أى أن $f = \frac{1}{\lambda} \times 2\pi$ (ف = المسافة ؛ ج = العجلة ؛ ن = الزمن) $D = \frac{1}{2}AT^2$ ؛ وهنئى ببساطة هى الطريقة التى تسقط بها الأشياء ، وهى دائماً صحيحة .

وتبدو بوضوح نتائج هذه النماذج المختلفة من التماثل فى مجالى الفن والعلم ، فى النظرة المتميزة التى كانت لكل عصر فى شأن المفاهيم الثلاثة التى اعتبرت لزمن طويل جوهرية بالنسبة الى التطور العلمى ، ولكن أهمليها بعض الشيء الباحثون فى مجالات أخرى من عصر النهضة ، والباروك : المكان ، والزمان ، والكتلة .

المكان (الفضاء) :

تميز البدعة الأفلاطونية التى تنزع بشدة نحو النموذج التماثل استخدام عصر النهضة للفرغ فى كل عمل فكري . ففى التصوير يتخذ هذا الاستخدام شكل منظور علمى أحادى النقطة ؛ وفى علم الفلك يتجلى فى الإصرار على الأجرام السماوية الكروية المتحدة المركز ، المتحركة حركة منتظمة ؛ وهو فى الدراما الوحدات الثلاث : الزمان ، والمكان ، والفعل ؛ وفى التشريح فكرة أجزاء العظام المترابكة ، والأعضاء الداخلية ، والعضلات ، والجلد ؛ وفى الشعر هيكل الصيغة الشعرية ، وفى الموسيقى الانشودة الرباعية ، والأوكتات الفيثاغورسى ، وفى العمارة التناسب الهندسى فى الطرز المعمارية الكلاسيكية ؛ وفى النحت الشكل الأفلاطونى الداخلى الذى نحتة ميكيلانجلو . وفى كل حالة يشغل البنيان المكان بقدر محدود ، وتشكل الأشياء ، والأحداث ، والكلمات المحتجزة فى نطاق المكان نمطا متماثلا ومتناسكا فى علاقتها بالبنيان الذى يحتويها .

واستخدام المصور للمنظور العلمى أحادى النقطة هو أحسن مثال معروف لهذا الميل . فالأشياء كلها فى تصوير من طراز عصر النهضة هى أجزاء من فضاء يتجه صوب نقطة واحدة ، هى مثاليا فى وسط البنيان الذى يحتويها ، وعلى مستوى نظر المشاهد لها . هناك أيضا إحساس بالمسافة يخلقه الوهم ؛ ذلك أن الأشياء الأصغر ، أو الأعلى ، أو المتداخلة فى إطار الصورة تكون أبعد ، ولكن بعدها ليس الى ما لا نهاية ، لأن العين تقف دائما عند شيء أو نقطة مادية تحجزها . فالمكان محدود ومحصور .

كانت هذه خطوة ثورية بعيدة عن مفهوم الفضاء فى العصور الوسطى ، حين كان المصور يهتم فقط بالعلاقة النفسانية التى تربط الأشياء بعضها ببعض ، ولا شأن له بالمسافات المادية بين الكائنات . وهكذا يكون الشكل الأهم واقعا وسط الصورة ، وأكبر من أى شكل آخر ، بغض النظر عن الصلات الفضائية .

ويتبين للحال التفاوت بين فكرة الفضاء فى العصور الوسطى وفكرته فى عصر النهضة من حيث تطور رسم الخرائط . ففى أواخر العصور الوسطى كان البحارة

يستخدمون ما يسمونه حاليا « بورتولان » portlans (مرشد ملاحي - المترجم) ، .
وهذه الخرائط تبين شريطا طويلا من الساحل ، وتذكر أسماء كل المدن ، وعلامات.
الطرق التي يقابلها البحار، وبها أيضا قرص بوصلة بسيطة (على شكل وردة) وخطوط.
متشعبة توضح الاتجاه الذي ينبغي للبحار أن يتبعه من نقطة إلى أخرى . وأجهزة.
البورتولان لا تبين المسافة ، ولكن توضح فقط الاتجاه . ويفعل التصوير في العصور
الوسطى الشيء نفسه ، ففي الامكان أن يعرف الانسان من هو الموجود ، وأين هو :
أماما أو خلفا أو جانبا ، ولكن لا يعرف بعد الأشياء بعضها عن بعض ، ولا مقدار عمق
الفضاء : لأن المهم هو الصلات الخاصة بالاتجاه ، لا المسافات .

وفي عام ١٤٠٠ وصل كتاب Geographica لبطلميوس إلى فلورنسا ، أتى به إلى
هناك المدرس اليوناني مانويل كريسولوراس . وفي عام ١٤١٠ كان الكتاب قد ترجم
إلى اللاتينية . هذا الكتاب يشرح بالتفصيل كيف يمكن اطلاق شيء كروي فوق سطح
مستو باستخدام شبكة مربعة ذات خطوط طولية وعرضية، تجنبيا للانحراف . والواضح
أن عقلية عصر النهضة المبكرة كانت مستعدة لهذه التقنية ، لأنها ظهرت للحال تقريبا
على خرائط وتصاوير مطوقة الفضاء ، ومن ثم جعلت المسافة جزءا لا يتجزأ من مجال
الرؤية . واستخدام مازاتشو للشبكة المصبغة في صورته الحصية (الجدارية)
« الثالث الأقدس » في « سنتا ماريا نوفيللا » بفلورنسا أمر معروف . والآن، أصبح
الفضاء منقسما هندسيا إلى أجزاء متساوية ، وبذلك يمكن قياسه ، بعد أن كان
لا يقاس قبلا . وبذل المصورون غاية جهدهم لتقليده ، لدرجة أن ليونباتستا البرتي
عرف التصوير بالعبارات الآتية : « التصوير إذن ليس الا مقطعاً مستعرضاً لهمرم
مرئي فوق سطح ما ، يتمثل بطريقة اصطناعية بخطوط والأوان ، على مسافة معينة ،
بوضعية مركزية مثبتة ، وأضواء مرتبة » .

(Docuementary History of Art, I, 209).

ودامت فكرة الفضاء باعتباره مسافة مستقيمة قابلة للقياس بين نقطتين ، دامت
أكثر من قرن من الزمان . كانت فكرة ملموسة بسيطة ومباشرة ، نفتت روحا جديدة.
في علم الجبر وفي الهندسة بنوع خاص ، وصارت جزءا لا يتجزأ منها . والواقع أن
نقطة الضعف الأساسية فيها - وهي أنها تصلح فقط للمسافات المستقيمة - لم يند
لأنها تحير أى انسان حتى أواسط القرن السادس عشر حين بدأ المجربون اللاتقلديون.
الذين نسميهم الآن « المتكلفون ، أو المتأنقون Mannerists » يعملون مستخدمين
الأقواس غير الاقليدسية وكان مفهوم جريلو الغامض عن الفضاء تقدما كبيرا مفاجئا ، .
كما كانت متنوعات المنظور ذى النقطة الواحدة لبروجيل في الشمال . واتخذ
تيخو براهي الفلكي المثالي بالفطرة ، الذى كان نموذجا للعقلية المتكلفة ، اتخاذ قرارات.
هامة بشأن الأجرام السماوية ، انعكست بصورة مماثلة وغير عادية في فن التصوير
المعاصر . وفي عام ١٥٧٢ حين ظهر نجم جديد في كوكبة ذات الكرسي Cassiopeia
قرر براهي انه في دائرة الأجرام السماوية وليس في الدائرة تحت القمرية ، وبذلك

أنكر عدم قابلية الأجرام السماوية للفساد ، وأبديتها . وبظهور المذهب الكبير فى عام ١٥٧٧ عارض مرة أخرى الفكر التقليدى ، وأعلن أن الكواكب لا تتحرك فى دوائر ثابتة ، ولكن فى مدارات ، وبذلك استبعد الاطار البيناني الموقر للأجرام السماوية ، ومهد الطريق لفكرة لا نهائية الفضاء . وفيما بعد لاحظ ملاحظة صحيحة أن مركز حركة المذنبات هو الشمس ، واعتبر لها مدارات غير دائرية ، وهى معلومة لم يغفلها يوهان كبلر بعد ذلك بعشرين سنة . وبطريقة ماثلة يمزق « المتكلف » الفينيسى تنطوريو المفاهيم التقليدية عن الفضاء حيث جعل فى « العشاء الأخير » (١٨٩٢ - ١٩٤) فى « سان جورجيو ما جيورى » خطوط تدفع نظر المشاهد الى نقطة التلاشى التى تختفى فى ركن مظلم من الصورة ، وهى فجوة بسيطة سوداء من فراغ لا نهائى . وتعرض فكرة براهى العجيبة عن النظم الكوكبية بصورة غريبة نفس البعد عن المركزية مثل صورة من صور تنطوريو أو الجريكو . وفى هذا الوقت (١٥٦٩) أجرى جيراردس ميركاتور تحسينات واسعة فى الخريطة البطلمية التقليدية باستخدامه خطوطا مستقيمة متساوية الميل (مع خطوط الطول) ، بدلا من الدوائر المحيطة بالنقطة المركزية ؛ فعل هذا بزيادة البعد بين الخطوط المتوازية بمقادير معينة ، من خط الاستواء الى القطبين ، أى بزيادة البعد الظاهرى بين خطوط العرض ؛ وهذا يخالف بوضوح التقليد الفنى المتبع فى عصر النهضة فى خصوص محاكاة مظهر الأشياء فى الطبيعة ، وكذلك الجهود العلمية المبكرة التى بذلت « لحفظ مظاهر » الحركات السماوية ، ذلك لأنها تشوه عمدا شكل البلاد فى المناطق البعيدة عن خط الاستواء فيجعلها تبدو أعرض من حقيقتها . يرى ميركاتور إذن أن الأهمية الرئيسية هى فى الحسابات الصحيحة للبعد والاتجاه أكثر منها فى المظاهر الصحيحة للأشياء ، وهى عقلية تجذبه بقوة صوب عصر الباروك المقبل .

وفى عصر الباروك ، حل محل تجارب « المتكلفين » مع نزعة الخطوط المستقيمة زوال الخطوط المستقيمة تماما ، ويتحول كارافاجيو ، وفيلاسكويز ، ورمبرانت ، وروبنز كلهم الى نمط لاحظى ، يستبعد فيه المنظور العلمى ذو النقطة الواحدة ويحل محله مفهوم الوحدة العضوية . فضلا عن ذلك ، وحيث استخدمت الهياكل الهندسية لتنظيم الفضاء ، لم تعد هذه الهياكل اقليدسية ، ولكنها صارت لوالب (حلزونات) ، وقطاعات ناقصة (اهليلجات) ومكعبات ، واشباه معين ، وقطاعات مكافئة . والأمثلة كثيرة فى تصاوير روبنز ، مثل دوامة الحركة فى « حديقة الحب » ، والحلزونات الحقيقية فى « معركة الأمازونات » حيث تبدأ حركة الفضاء بأكبر الأشكال عند قاع الصورة ، وحلزونات تتجه الى المركز العلوى ؛ و « رقصة الفلاحين » ، وهى تكوين قائم على المكعب . ويتخذ فيلاسكويز حريات ماثلة فى استخدام الفضاء ، فيمده ليتضمن المشاهد فى « وصيقات الشرف » ، ويجزئه الى مستويات سكانية فى « الغزالون » ، ويقوسه فيجعله عدسة مقعرة فى « حامل الماء فى اشبيلية » بحيث يرى المشاهد الأشياء فى أعلى الصورة (تحت صورة وجه الرجل العجوز) من زاوية

سفلى ، والأشياء عند أسفل الصورة (جرة الماء) من زاوية عليا . واستخدمت التقنية نفسها في صورة « الطباخ العجوز » . ويتخذ جيانلورنزو برينى حريات أساسية في معالجته الفضاء في أجزاء من مذهب الكنيسة مثل « سانت تيريزا في نشوة روحية » . حيث يضم متفرجين على الجانبين . وبالنسبة لامستشهد القديس اندرو وصعوده في « سانت اندريا الى كورينثالى » بروما ينسق برينى مجموعة كاملة من الأحداث ليراهها المشاهد . وعندما يقف المرء أمام جزء الكنيسة المخصص للكهنة يرى (١) - مذبحا (وعاء تحفظ فيه النخائر الدينية - المترجم) فوق مذبح ، محفوظة به مخلفات القديس الدنيوية (٢) ، صورة كبيرة لصلب القديس ، على جانبيها ملاكان يشيران (الى القديس) (٣) ، تركيبة فاخرة من الجص أعلى الصورة مع معجون ذهبى متموج ، ثم أشعة الشمس ، وملاك راشد ممسك باكليل من الزهور يتوج به القديس (والى جانب هذا الملاك ملك آخر معه برق بأعلى مدخل الكنيسة الصغيرة) (٤) تمثال للقديس موضوع بين عقد بيت الكهنة ، والقبّة التى يستريح فيها القديس على غمامة تحمله الى السماء (٥) ، تصميم علوى على السقف للقديس أندرو ، وهو متألق في مجده (٦) السماء نفسها فى القبّة الوسطى ، فوق رأس المشاهد مباشرة . تمثلها يمامة روح القدس . وهكذا يسهم المتفرج اسهاما نشيطا فى عملية استشهاد القديس وتمجيده ، كما لو كان ذلك يحدث بالفعل أمام عينيه فى سلسلة من الأحداث المتصاعدة . وأبدع الجريكو مثل هذا التزامن فى الأحداث فى لوحته « دفن الكونت أورجاز » (١٥٨٦) ، وهذه خطوة ثنائى عن أسلوب تصغير الفضاء المتبع فى أواخر عصر النهضة ؛ غير أن فضاء الجريكو فى هذه الصورة لم يزل مستقيماً الخطوط ، يرتفع الى أعلى مباشرة من عالم الجسد الى عالم الروح ؛ فى حين أن فضاء برينى يبدأ أفقيا ، ثم يرتفع الى أعلى بمنحنى مكافئ بسرعة متزايدة الى وضع عمودى . وفى المشاهد الدينية يمر النظر خلال هذا الخليط من الفضاء الواقعى والضمنى الى نقطة الوجود الجوهرى ، ألا وهى الألوهية . وهكذا أمكن تجنب اللانهاية فى أعمال مثل صورة السقف « أمجاد القديس اجناطيوس » بروما لبوتزو لأن البصر يتوقف عند صورة الرب . ومع ذلك ففى التصاوير الدنيوية ، وبخاصة المناظر الطبيعية الأخيرة لروبنز (بعد عام ١٦٣٠) ، وفى تصاوير الأساتذة الهولنديين الكبار ، لا يوجد شيء يمنع العين من المعنى بعيدا الى اللانهاية الخداعة ، الأمر الذى يحدث بالفعل . . . مثل هذا المفهوم عن الفضاء منطقى فقط فى عصر أعدم فيه جيوردانو برونو حرقا لأنه رفض أن يتنازل عن إيمانه بعوالم لانهاية ؛ وثابت جاليليو ان المعادلة $D = \frac{1}{2}AT^2$ (المسافة = $\frac{1}{2}$ العجلة \times مربع الزمن) صحيحة فى كل أنحاء الكون ؛ وشكل اسحق نيوتن . قوانينه الخاصة باللون . والحركة ، وجاذبية الأرض ، والقوة ، وهى أيضا صحيحة فى جميع الأحوال . يقول جون روبرت مارتن الذى أدرك أيضا هذه العلاقة بين الفضاء اللانهائى عند الفنان وتظهيره عند العلماء :

ليس من المبالغة في شيء القول بأن الشعور باللانهاية كان شائعا في عصر الباروك كله ، ولون كل منتجاته . وينعكس الإدراك بالوحدة العضوية للكون في الاتجاهات الجديدة التي اتبعها الكثير من فناني الباروك حيال مسألة الفضاء ؛ وهدفهم ، كما قد نبر عنه ، هو هدم الحاجز بين العمل الفني ، والعالم الواقعي ؛ وطريقتهم تصور الموضوع المتمثل على أنه موجود في فضاء متساو في امتداده مع فضاء المشاهد . هذا التوحيد في الفضاء ، حيث يشكل كل شيء جزءا من الكل المتصل ، غير المنقطع ، يتضمن مفهوما لللانهاية مائلا لذلك المفهوم الذي صاغه البعض من كبار مفكرى العصر (Baroque, p. 155).

الزمن

طالما كان الفضاء متصورا على أنه فضاء منتظم ، اما مستقيم الخطوط أو دائري ، كما كان الأمر في عصر النهضة ، فانه يمكن قياسه حسابيا أو هندسيا ، بمصطلحات خاصة بالبعد ، والمسافة . كان هذا الفضاء استاتيكيًا (ساكنا ، مستقرا) ، ومتتابعا . ولكن حين أصبح الفضاء ممتدا وديناميكيا (متعلقا بالقوة والطاقة الطبيعية) ، كما في عصر الباروك ، دخل عامل الزمن في الصورة ، وأصبح الفكرة المتسلطة على عقول هذا العصر . والثابت أن جاليليو هو الشخصية البارزة في التطورات التقدمية الجديدة . وقبله طرح الناس أسئلة كان الزمن فيها تابعا للمسافة ؛ فإذا سقط حجر « س » من الأقدام في ثانية واحدة ، فكم يستغرق من الزمن لكي يسقط ١٠٠ قدم ؟ الواضح أنهم طالما كانوا يظنون أن وزن الشيء وحجمه وتكوينه العضوي لها كلها صلة بالسرعة ، كانت الطريقة الوحيدة للإجابة عن أسئلتهم هي تعميم صيغة معينة . وأحدث جاليليو ثورة في العلم بأن جعل للزمن وظيفة مستقلة ، وأنه يمكن حسابه بذاته ، وأنه لايرحم ولايلين . والآن صارت المسافة هي التي تعتمد على الزمن ، والصفات الثانوية كلها لاصلة لها بالموضوع . فإذا سقط شيء عشر ثوان ، فالى أى مدى يسقط ؟ الإجابة هي : مادام الشيء يسقط بمعدل ٣٢ قدما في الثانية كل ثانية ، فانه سوف يسقط ١٦٠٠ قدم . وعلى ذلك فالزمن لايتدفق بمعدل ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ولكنه يتزايد ويتناقص باستمرار حسب المسافة ، وتبعا للظروف ، بمقادير قابلة للحساب بدقة ، وقد فهم كبلر هذا ، ومن ثم أمكنه أن يصف وصفا صحيحا حركات الكواكب ، على أنها تقطع مجالات متساوية في أزمنة متساوية ، بغض النظر عن المسافة التي يقطعها الكوكب في مداره (ولم يكن كبلر في ذلك الحين يعلم أن المدار قطع ناقص) . وفهم روبنز ذلك أيضا ؛ وفي صور مثل « معركة الأمازونات » ، و « سقوط اللعين » ابتدع صورا خادعة تجعل نظر المشاهد يزداد سرعة وهو يتابع النشاط الحلزوني داخل الصورة . وأبعده بروجيل ذلك حين أبدع « حكاية الضمير » ، واعتبر أشكاله الساقطة بمثابة حدث يجرى في وقت واحد . وأبدع روبنز التأثير نفسه في « رقص الفلاحين » حيث يتجمع الراقصون في مكعب حركي ، ويؤدون فيه حركة متلاحمة في زمن واحد . وذروة هذا التطور هي اختراع حساب التفاضل

والتكامل في إنجلترا ، اخترعه نيوتن في إنجلترا ، وليبنيتز في القارة (الأوروبية) .
تري أية خاتمة لعالم الباروك أفضل من نظام لحساب الحركة غير المنتظمة من جهة ،
والمنحنيات غير الاقليدية من جهة أخرى ؟

وهكذا يصير الزمن عاملا حيويا في فكرة الحركة — وهي الآن سرعة ديناميكية —
على مسافة ما . ولم يعد الانسان ينظر الى صورة أو تمثال ؛ ولكنه يمضي بالفعل بعض
الوقت معه ، أو معها ، يتتبع أحداثا معبرا عنها بحركة غير متناسبة على مسافة منحنية
ولا توجد في الواقع طريقة أخرى لاختيار أعمال من طراز الباروك ، مثل مذبح برنيني
في « سانت اندريا آل كويرينالي » ، أو واجهة بورميني لينبوع « سان كارلو اليه
كواترو فونتاني » ، أو « ال ترانسبارنتي » لنارسسكو نوم في المشي المسقوف
لكاتدرائية توليدو . والآن ، وقد أصبح الزمن عاملا مستقلا قابلا للقياس ، فانه
يمكن « امساكه » في لحظة من لحظات الفعل ، لحظة من الزمن لاتتكرر ، كثيرا
ما يعرض به المصور موضوعه كما لو أنه قد أمسك به على حين غرة ، وكان الجالس
قد اكتشف أن المصور موجود هناك . لذلك فان منحوتات برنيني في صالة عرض
بورجيزي بروما ، لأبولو ودافني ، ورافيد الصغير ، وبلوتو ، وبرسيبوني تلتقط
أيضا لحظة من لحظات الفعل .

وحركة ساعة الحائط تظهر مراحل مماثلة من حيث الزمن . وكان أول تقدم
حقيقي في آلية الساعة هو اختراع « ميزان » ، أو شاكوش الساعة » في الربع الأخير
من القرن الثالث عشر ؛ قال عنه د. سول. كاردويل انه ربما كان أعظم اختراع
فردى ابتكره الانسان منذ ظهور العجلة (٩) . أتاح ميزان الساعة هذا أول حركة
منقطعة بانتظام . وعييه الرئيسي أنه ينقصه ثبات الدورة الزمنية : فكلما زاد
الوزن ، زادت سرعة تردد (تارجع) الذراع . وكان ثاني تقدم في آلية الساعة هو
« الفوزية » fusee (بكرة زنبرك الساعة) في حوالي عام ١٥٠٠ . وتنسب بكرة
زنبرك الساعة الى ليوناردو دافنشي ؛ وللبكرة طبلتان ، احدهما بزنبرك ، والثانية
بذراع متغير ، مقرون بجبل أو سلسلة ، فكلما انفك الزنبرك تغيرت بالتدريج نسبة
الترس ، فتعطي من ثمة ضغطا ثابتا لتحرك الساعة بتزامن سوى . وكل من « ميزان
الساعة » ، والزنبرك جهاز يعمل آليا على ايجاد فواصل متزامنة يمكن تطبيقها من
ثمة على فكرة الزمن .

ولكن ماهو الزمن ؟ هل هو جهاز اخترعه الانسان لقياس الأحداث ؟ وهل يتوقف
حتما على الوزن ؟ عالج جاليليو المشكلة بعد ملاحظة زعم أنها حدثت مصادفة للمصباح
التارجع في برج بيزا ، واكتشف خواص البندول ، وبخاصة أن الزمن — كما في
جاذبية الأرض — لاعلاقة له بالوزن ، وانما يتعلق فقط بالمسافة . وجد أن البندول
متزامن بطبيعته (متساوي الدورة الزمنية) ، لأنه يتم كل ذبذبة في زمن ثابت ،

نقض النظر عن وزن أو حجم القوس ، ومع ذلك فهو يتوقف على طول البندول . وبعد سنوات صاغ كريستيان هيجنز المعادلة $T = 2\pi \sqrt{L/G}$ (T — زمن ذبذبة كاملة ، L = طول خيط البندول ؛ G العجلة الناتجة من جاذبية الأرض . = ط ، أى ١٦٤١٦٢ تقريبا — المترجم) . وعلى ذلك ، فبالنظر الى كل من جاذبية الأرض ، والبندول ، فالزمن غي رأى جاليليو وأتباعه كيان قابل للقياس ، أكثر منه أداة للقياس ، فهو جزء واقعي وصحيح من الطبيعة ، شأنه شأن الشجرة ، والكوكب ، والكتلة . كان هذا بالفعل تقدما هائلا بالنسبة الى أفكار عصر النهضة عن العالم الطبيعي .

الكتلة

مع مفهوم الكتلة نصل الى الذروة التي وصل اليها الفكر في عصر الباروك ، إبان القرن السابع عشر ، ذلك لأنه يرجع بالزمن والفضاء الى علاقة تربطهما بخصائص الشيء المادية ، أى الحجم والكثافة . وصاغ اسحق نيوتن ذلك رياضيا في قانونه الثانى الذى يقرر أن كتلة الجسم تتناسب تناسبا طرديا مع القوة المؤثرة فيه ، وعكسيا مع العجلة : $M = F/A$ (M = الكتلة ؛ F = القوة ؛ A = العجلة . أى ك = ق/ع — المترجم) . ونحن الآن نصف هذه العلاقة فنقول ان الأجسام لها كتل متساوية ، اذا طرأ عليها تغيرات متساوية فى الحركة ، فى زمن معين ، وظروف متماثلة . كذلك وازن نيوتن الكتلة بالقصور الذاتى ، وبذلك فسر غياب الوزن كعامل فى معادلة جاليليو المشهورة للأجسام الساقطة سقوطا ذاتيا : $D = AT^2$ — ومن ثم فعلى الأجسام الأكبر وزنا أن تتغلب على مزيد من القصور الذاتى ، وتحتاج الى قوة لتزيد عجلتها أكبر من القوة التى تحتاجها لذلك الأشياء الأخف وزنا .

ولم يدرك جاليليو بالكامل العلاقات الحقيقية بين الوزن ، والكتلة ، والقصور الذاتى ، وذلك أساسا لأنه اعتبر الوزن صفة ثانوية ، فى مقابل الصفات الأولية . وهى الوضع ، والحركة ، والحجم ، إلخ . ومهما كانت الأسباب ، فالحقيقة الهامة هى أن جاليليو ومعاصريه استبعدوا الوزن من مجال « الكينماتيكا » (علم الحركة المجردة : فرع من الديناميكا يعنى بالحركة ، بصرف النظر عن اعتبارات الكتلة والقوة — المترجم) مدعيا بحق أن لاشأن للوزن بالحركة والامتداد ، وهما من الخصائص الأولية للعالم المادى . وفى هذا قال ديكارت ذلك مرة : (اعطني امتدادا وحركة ، وسوف أبني الكون ، (١٠) .

كذلك عرف جاليليو القصور الذاتى بأنه خاصية الشيء المادى فى المحافظة على حالته الحركية ، وأثبت ذلك باسقاطه كرات على سطح مائل ، وأظهر أن الكرات ،

من الوجهة المثالية ، تجتاز دائما صاعدة سطحا ماثلا آخر الى نفس الارتفاع الذي اسقطت منه ، بغض النظر عن المسافة التي تقطعها . وعلى ذلك فاذا استوى المسطح (أفقيا) فان الكرة سوف تنطلق - نظريا - الى الأبد على السطح الأفقي بالسرعة التي وصلت اليها عند أسفل المنحدر . ولم يكن ثمة أحد من أتباع أرسطو ليقبل قانون القصور الذاتي هذا ؛ فبالنسبة اليهم كانت خاصية الوزن التي لم يدخلها جاليليو في حسابه ، وحولها نيوتن الى « كتلة » هي العامل الأساسي في الحركة : فكلما زاد الوزن زادت السرعة ، اذا تساوت سائر الأشياء . فضلا عن ذلك ، فانه مادامت الأشياء ذات الثقل ، أشياء « أرضية » ، فلا بد بالضرورة ان تسقط رأسيا الى الارض ، وأى اتجاه آخر ، أو حركة أخرى تكون اتجاهها أو حركة تتسبب عن قوة خارجية ؛ بل ان الحركة الأفقية لم يكن لها بهذه المثابة وجود في القاموس الأرسطوطاليسي ، وأقل منها في ذلك الحركة الأفقية الدائمة اللانهائية .

ولم يكن في مقدور عصر النهضة ، رغم ضروب التقدم العديدة التي أحرزها في مجالات أخرى أن يخالف مفهوم أرسطو هذا الخاص بالوزن . حتى جاليليو استمر في اعتقاده ان الحركة تكون دائرية اذا استبعدت سائر العوامل . وانعكست هذه الآراء بدقة في مجالات أخرى من النشاط الفكري . وأوضح الامثلة للتحول من الثقل (الوزن) اعتبارا بجاذبية الأرض للجسم الى الكتلة باعتبارها الحجم مضروبا في الكثافة . تبهدي في الأشياء الساقطة المتمثلة في التصوير والنحت : ففي عصر النهضة ، قلما يجد الانسان (في التصوير) جسما ساقطا بحق ؛ فالناس يصورون واقفين بثبات على الأرض ، مع توازن نقلهم على القدمين . فاذا برحت الأشياء الأرض، فانها دائما تسبند بطريقة ما ، كما في « هرقل يخنق انتيوس » ليوپوبولا (حوالي ١٤٧٥) ، وهو تفاعل رائع بين ثقلين متساويين ؛ أو في التصوير « الساتيري » المتكلف للحدث نفسه في بالاتزو فيكيو . بفلورنسا . حيث انقلب انتيوس فوق هرقل . أما الأشياء الموجودة فعلا « في الهواء » فمن الصعب العثور عليها في طراز عصر النهضة . ففي « الثالث الأقدس » لمازاتشر ، على سبيل المثال ، الذي يعتبره معظم العلماء أول صورة حقيقية من طراز عصر النهضة ، نرى المسيح والصليب يسكهما « الاله الأب » الذي لا يحلق في الفضاء الأبدى . ولكنه يقف ثابتا على منصة خلف الصليب . والملائكة المحلقة في الفضاء المثالي للعصر الوسيط ، تنزل الى الأرض أيضا في عصر النهضة ، وتصور واقفة أو راكبة حول الشخص الديني التي قدسها . وفي فن العمارة نجد أيضا هذه العلاقة المثينة بالأرض ، حيث تثبت الأشياء في أماكنها بتماثل أوزانها . وكما في مجالات أخرى . يمثل عصر « المتكلفين » في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، الانقسام عن الآراء التقليدية الخاصة بالثقل . وصورة بروجيل « منظر طبيعي لسقوط ايكاروس » مثال نموذجي للكيفية التي بدأ بها الفنانون يجرون تجاربهم على الأشياء الساقطة ، وتظهر أيضا ضروب الشذوذ في العمارة ، كما في « بلاتزو دك تي » لجوليو رومانو

حيث توضع حجارة العقود بطريقة تبدو بها وكأنها سوف تسقط في أية لحظة . ولكن مفهوم الثقل يزول من الأجسام المادية ، ويحل محله مفهوم الكثافة والحجم والزمن . فالأشكال في عصر الباروك تحلق في كل اتجاه . ويتكاثر المعجون السميك في أعمال روبنز ؛ وقطع المذبح لبرنيني تصعد إلى الفضاء فوقها . وترتفع واجهات مباني الباروك متحدة كل الأفكار المنطقية عن الوزن . وتتبدل زخارفها في الفضاء الخالي ، مثل الحلية الضخمة البارزة على الطابق العلوي من « سان كارلو اللي كواترو فونتاني » . ويتجلى أكثر ضروب التقدم وضوحا في تصاوير السقف التي ابتدعها في فن الباروك جويرتشينو ، وببيترو دا كورتونا ، وهذهها بوتزو ومعاصروه . وهناك تبدو الأشكال وكأنها تطفو فعلا في الفضاء ، غافلة عن جاذبية الأرض ، ومع ذلك تحتفظ بحجمها وكثافتها الواقعتين . ولم يكن للثقل في نظر هؤلاء الفنانين أى معنى ، كما لم يكن لها معنى في نظر جاليليو . وتستمر الأشياء في عالم الفن ، كما في دنيا العلم في حالتها الحركية ، إلا إذا أثرت فيها قوة خارجية ، لأنها تبقى في الفضاء بتكافؤ الكتلة والقصور الذاتي . وليس ثمة تفسير صحيح ، خلاف هذا التفسير لرفض الثقل باعتباره عنصرا ضروريا للواقعية لدى فناني الباروك . ولم يعد الثقل . كما في العلم عاملا من عوامل الواقعية ، فقد حل محله الحجم والكثافة في حدود الحركة والمسافة .

ولم يقرأ فنانون الباروك بالضرورة مؤلفات جاليليو وديكارت ، ولا حتى مؤلفات اسحق نيوتن الذي لم يظهر مؤلفه « مبادئ الرياضيات » إلا في عام ١٦٨٧ ، ولكنهم كلهم كان عندهم المجموعة نفسها من الآراء . بعبارة أخرى كانت جهودهم تتبع أسلوبا منطقيا . لأنهم يشتغلون في أوساط مختلفة ، ولكن عقولهم تعمل بطريقة واحدة . وهكذا كان علماء الباروك يشتركون مع فناني الباروك في أشياء كثيرة ، مثلما كان لعلماء عصر النهضة أشياء كثيرة مشتركة مع فناني عصر النهضة . وكان التماثل الذي يصوغه الواحد من هؤلاء هو نفس التماثل الذي يصوره الآخر ، ومصطلحات الواحد منهم يمكن نقلها بنجاح إلى مجال الآخر . والحركة ، والفضاء ، والزمن ، والكتلة ، كلها مصطلحات تصف جيدا كل مجال النشاط في العصر الواحد .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إصاحبة إلى المكتبة العربية
رسالة في أنوار الفكر العربي

⑤ مجلة رسالة اليونسكو

⑤ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

⑤ مجلة مستقبل العربية

⑤ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

⑤ مجلة (ديوجين)

⑤ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتها الدولية
تصدر طبعتها العربية وتقوم بنقلها إلى العربية نحية متخصصة من الأصناف العربية.

تصدر الطبعة العربية بالانفاق مع السبعة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشيء القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بمجموعة مصر العربية

وسيلة إعلامية من صنع الإنسان أو اتصال مستبعد



« أين الحكمة التي تنازلنا عنها في سبيل
المعرفة ؟ وأين المعرفة التي تنازلنا عنها في
سبيل المعلومات ؟ »

ت.س. اليوت

منذ عام ١٩٧٣ أخذ خبراء «المنظمة الأوروبية لتطوير الكمبيوتر» يرضون تطور
النظم التي ولدها علم الكمبيوتر والاتصال عن بعد ، على أنه « ثورة صناعية ثانية » .
وقبل ذلك بعام أعلن «المعهد الياباني لتطوير استخدام الكمبيوتر» أن عام ٢٠٠٠ سوف
يشهد مقدم «مجتمع المعلومات» .

لقد أصبح الكمبيوتر بينوكه للبيانات يحل مشكلة المحافظة على البيانات في
الذاكرة واسترجاع الحقائق المختزنة . وأكثر من هذا وأهم ، أنه يستطيع أن يعيد
تشغيل البرنامج الذي سبق تغذية الكمبيوتر به . أن العقول الالكترونية التي

بقلم : جان لوهيس

دكتور في العلوم السياسية والاجتماعية ومؤسس ادارة
الاتصال الاجتماعي في جامعة زانير ومدير مركز البحوث
في الاتصال الاجتماعي في افريقية وأستاذ بجامعة لوفان
حيث يدرس التاريخ وعلم الاجتماع • له مؤلفات كثيرة •

ترجمة : الدكتور راشد البراور

(حاليا) المستشار الاقتصادي في الاتحاد العام
لنقابات عمال مصر •

تستخدم في مجال الادارة ، والمقول الالكترونية العلمية ، والأجهزة التي تضطلع
بوظائف هيكلية ، وأجهزة اعداد النماذج أو اجراء المحاكاة ، هذه جميعا لها مزايا لاسبيل
الى انكارها باعتبار انها رد على تدفق المعلومات •

أما بالنسبة الى الاستهلاك الشعبي العام وان كانت لنا تحفظات على شيء لايزال اليوم
آلة جديدة فحسب وكثيرة التكاليف ، فان احتمالات معينة فتمتحت ابواب عمليات صغيرة
وأسلاك متداخلة تقوم بإعادة التوزيع عن بعد ، نقول ان هذه جميعا تبعت الأمل في
أن يحدث تغيير فيما تنطوي عليه العلاقات الانسانية من هياكل تعمل على
الانحلال والتفكك •

الا ان هذا التفاؤل وان يكن حذرا ، انما يقوم على تعلق متجدد بعقيدة التقدم
المادى التي اعتنقها العالم الغربى عندما راهن على التصنيع ، واليوم ، فان أسطورة
التكنولوجيا يوصف كونها معتقدا انسانيا ، بصدد أن تملأ الفجوات والثغرات التي
ظهرت مؤقنا في مذهب الايمان بالنمو الاقتصادي •

لا يمكن فصل الظاهرة الاعلامية عن مجموع التكنيكات الحالية أى عن المضمون التكنولوجى الذى نرى مزاياه على الفور وتقدر أخطاره دون حقيقتها بكثير .

وهذا لأن ادخال الآلة فى قلب العلاقات الانسانية والعلاقات الاخبارية بين الانسان والبيئة ، ليس بالشيء الذى يخلو من الأذى ، فالآلة التى تتولى المعلومات تعدل فى الوقت نفسه من الاطار الفكرى للانسان أى من طريقته فى التفكير ومن الطريقة التى يحيا بها .

فى تاريخ الآلة التى تدار بالطاقة يدل ظهور الكمبيوتر على تحول أساسى .
ففى القرن التاسع عشر نجد أن الآلة التى حلت محل العمل اليدوى زادت من قوة الانسان البدنية الى أبعاد لا حدود لها تقريبا . وباستخدام الكمبيوتر لم تضاعف هذه القوة البدنية فحسب ولكن تضاعفت أيضا قدرات الانسان العقلية .

هل بعد ميكنة الفعل سوف نرى ميكنة الفكر ؟ ما الجوانب السوسولوجية والسيكولوجية والباثولوجية التى يمكن أن تظهر على مستوى العقلية الجماعية قبل هذا الاعتداء من جانب الآلة ؟ السؤال ملح فى لحظة نرى فيها بعض المتحمسين الأبرياء أو الأطراف المسعورة ذات المصالح ، يسارعون الى تنظيم وسيلة ديموقراطية (أو هكذا يزعمون على الأقل) للوصول الى المعلومات وإلى الاتصالات عن بعد .

سوف نحاول ادراج هذه الأسئلة فى الاطار العريض الآن للتساؤل عن مستقبل الاتصال الاجتماعى المعاصر .

المعلومات والكمبيوتر

إذا كان الاتصال بالجمهير يبين وزن الأعداد والتقدم فى العقلية الاحصائية ، وإذا كان محتواه الاصطناعى الذى هبط مستواه الى مسائل عادية مطروقة ولكن تضخم بفعل الميل الى الاشباع الحسى وبفعل المادية ورغم ذلك يحتفظ بعلاقاته مع الانسان، فعندئذ لا يعدو الأخير أن يكون موضوعا للحساب ، بسيطا ومناسبا . وتختلف عن هذا تماما العلاقة التى يولدها استخدام الكمبيوتر ، وأكثر من هذا يولده المنهج الفنى الحديث القائم على استخدام علم الرياضيات فى اصفاء الطابع الرسمى على الأشياء واستخدامها .

ان تطور مفهوم الاعلام ومركزه الحالى المتسلط ، هما العلامات الملفتة للنظر التى تدل على التذبذب فى أكثر مذاهب الظواهر تجردا .

فى فجر العصور الحديثة كان الثمن الذى يدفع مقابل المعلومات ، يتوقف على قيمتها عند استخدامها ، وبعبارة موجزة يتوقف على محتواها . الا أنه بعد وقت قليل ، ومع تعميم الخدمة البريدية ومن بعدها التلفزيون وسائط الاتصال الواسعة الانتشار ، أصبح الثمن يتحدد وبصورة مستقلة عن المعلومات المنقولة .

وهذه كانت ثورة حقيقية أسفرت فى القرن العشرين عن الفكرة المتعلقة بكمية المعلومات المنقولة . ونحن اذ ننظر الى المعلومات بالاضافة الى معناها ، فاننا نراها حجما يمكن قياسه من الناحية الموضوعية .

لو كانت الأجزاء الصغيرة عناصر خالية من الأذى وحسب ، ولا تضيف شيئا من عندها الى المعرفة التى يعهد بها اليها ، لكان من الممكن أن يظهر استخدام الكمبيوتر لها خاليا من الأذى بالمثل ، بل وكان من الممكن أن تشكل عائقا مهما يحول دون انتشار المعلومات فى يومنا هذا ، وهو انتشار يثير القلق .

ومهما يكن من امر فالظواهر خداعة بشكل خطير .

الرمز وغيباه

فى أعقاب الأساليب الفنية يأتى تصفير حجم المعلومات بفكرة قابلية الشيء الحقيقى للقياس باستخدام الرياضة . اننا نعيش فى عالم تزداد فيه باطراد سيطرة الرياضيات على تلك السلسلة الهرمية من المعرفة وعلى توزيع القوة والمرتبة . وحتى نقنع ، بهذا الأمر ما علينا الا أن نتفحص تطور البرامج المدرسية والجامعية فى كافة النظم خلال السنوات القلائل الماضية . هنا لا نسأل عن تفوق الرياضة البحتة وهى قديمة قدم العالم ، ولكن نسأل عن غلبة أساليبها فى مجتمع اليوم الذى يتسم بطابع المهندسين والحاسبين من كافة الأنواع ومقدمى المعلومات ، اذ نود أن نكرر لأجيال الشباب أن ها هنا يكمن المستقبل .

للمعرفة الرياضية التطبيقية اليوم فضيلة كونها تكاد أن تكون مثل تكريس العقائد ، كما يتبين من تلك « الرياضيات التى تنتهج الأسلوب البلاغى ، بحيث أن صوت وسائل الاعلام والذى تعززه الكلمة المطبوعة ، والنظائر السطحية والاختلاطات فى المعانى ، تبعت فى ابتهاجات من المعلومات المكتوبة بالرمز ومن الرسوم البيانية ، جزءا صغيرا من المعرفة يصبح خاليا من المعنى عن طريق تجريد من المضمون وانقضاء كل تفسير للانتاج ودرجة التقريب » (لوس جيار Luce Giard) .

غير أن القيم التى تنقلها هذه الاستعمالات هى قيم منها ماهو عقلانى ودقيق وصحيح . ولكن حتى يتسنى تحقيق هذه القيم « يكون من اللازم تقبل خسارة الأساس الرحب والخداع الذى تقوم عليه العلاقة بما هو ملموس أو أشباه ملموس . ويلزم التخلي عن الإشارة الى حدس مبدئى تغذيه تجارب مشتركة مستمدة من الحياة العملية ، وإبداله بعد كثير من الجهد ، بحسب ثاب لايزال غير مؤكد ولكنه مفيد ويتم اكتسابه عن طريق استخدام أشكال مجردة بقدر ما نرى نشوء علاقة ألفة مع هذه المثاليات » (كلود برونز Claude Bruter) .

ومع كل ، فهذه الطريقة فان الرياضيات التى يغذيها التجريد كما تقوم هى أيضا بتغذيتها - وهو فرض صحيح لاينتمى الى أحد ولا الى مكان أو زمان - نقول ان علم

الرياضة يثير حتما بعض المشكلات عند تطبيقه على الواقع : فشدته وعموميته لهما ثمن مرتفع يتمثل في التقليل أو الاختزال .

هنا نمود فنجده مشكلة العملية الاخبارية التي فيها لا بدع الاقتباس الرقمي من الواقع شيئا (١) . للمبهم الذي يتكون منه تعقيده وثوراه الاجتماعى والسوسيولوجى .

وعن استخدام تجهيز البيانات في مجال كتابة التاريخ يقول ميشيل دى سارتو Michel de Certeau : من مستوى الوحدات الاولى الى المستوى الواضح للقيق . ولأسباب طيبة جدا ، تعمل العملية الرياضية على استبعاد مجالات بأسرها من الطابع التاريخى . انها تخلق فضلات يرغضاها الكمبيوتر وتتكلس حوله .

هذا التاكيد يمكن تعميمه فنقول : ما التاريخ الا تصور وايضاح . فبسبب الاقتباس الذرى وهو متكامل بالضرورة لأغراض الضبط والتصغير . يهدف التحويل الى رموز الى تحديد وتقريب مقياس للواقع ، وهو ما ينطوى على تناقض . فاذا نستبعد « الاحتمالات » من ميدانه فان عملية تجهيز البيانات تتناول الى حد كبير وحدات صورية وتولد رسالة قريبة من الواقع .

لا وجود بالطبع لكل الرمزية وكل التعبير الا في الأبعاد التي يحدثها بالنسبة الى الواقع الذي يعتزمان تحديده بالاسم . ومع كل ، فالتجريد الذي يؤدي الى التصغير والاختزال . يتعرض هنا لخطر العجز عن الوصول الا الى واقع مشوه أو على الأكثر الى واقع لا يمثل الا نفسه ومن ثم لا يعد تعبيرا ! واذا يعمل على اخماد الصوت فى قناة الاتصال ، فان التحويل الى لغة رمزية والذي يتحدث عنه لكود شانون ، يتعرض فى الوقت نفسه لخطر قتل الواقع بأن يستهل قيام عصر يضيف الطابع الصورى على اعلام أوتوماتيكى .

الخطر الكبير الذى لاعلاقة له بالمخاوف التي تساور شخصا من أعداء البشر ، على ما يظن أرتو ، هو أن نرى هذا التجريد يزعم أنه حقيقى أو يؤخذ على هذا النحو دون الافصاح عما يعتزمه وينويه .

ان التشبيث بهذه النظرية يسلبها فى الأجل الطويل شيئا من حدثها ، ذلك أن عام الكمبيوتر يخلق منطلقا لمعالجة الأمور يسجل بهذا المعنى ، ما يمكن أن يكون له من آثار على العقلية .

المنطق البارد والزمن الحقيقى

من المفهوم والمعلوم أنه لا يمكن النظر الى التكنولوجيا على أنها مجموعة أدوات فنية تكفى السيطرة عليها . والحجة القائلة بأن الكمبيوتر لا يقوم الا بالعمليات التي

(١) برغم للؤلفات الحديثة التي بدءا من فكرة « القرب » أو « المد » بين الأشياء ، يدخل فى التحليل مجموعات مجمدة ، فان حسابات الكمبيوتر الخوارزمية تختزل الى ثلاث أو أربع صيغ .

نحدد له بأدق التفاصيل ، هذه الحجة عبارة عن الرد الذي يتقدم به شخص فني لا يدري شيئا عن السؤال الفني كما يثار أمام مجتمع اليوم بل ومجتمع الغد .

باقتراح بيانات عقلية مفصلة « محايدة » (٢) وباستخدام لغة رمزية ، من أجل الحصول على نتيجة معينة ، فالمعلومات المقدمة في صورة رياضية ، تفرض شكلا من منطق بارد ذي قواعد منهجية صارمة تخلو من كل تفصيل دقيق .

والحساب الخوارزمي الذي يعبر عن برنامج كمبيوتر معدل في صورة يستطيع فهمها ، يوضح بحكم تعريفه ، استحالة اجتياز هذه العملية . « بيان وصفي مفصل عن سلسلة عمليات تنفذ وفق ترتيب معلوم حتى توفر حلا صحيحا وبدون استثناء ، لكافة مشكلات فئة معلومة » .

والانتقال من ذلك الى « الذكاء الاصطناعي » ليس سوى خطوة تتخذ اليوم مع الجيل الخامس من الكمبيوتر وهو جيل لم يعد يتعامل مع الأرقام ولكن يتعامل مع المضامين المنطقية . ومع كل ، نقول أنه يهبط بالمعركة الى مستوى الشيء القابل للحساب . وباعتباره مفيدا لمجتمع فني ، فإن هذا النوع من الذكاء الذي يوجد جنباً الى جنب وينتظم في صورة تصنيفات ، يفصل نفسه كلية عن النموذج الانساني القائم على حد قول جاك ايلول Pacques Ellul على الاستفهام ، وخلق عقل ناقد ، وتناسق المعرفة الثقافية الداخلة في كل هو وليد التفكير بشأته » .

ولزيادة البرنامج أو الخطة وعدد النموذج ، فهنا يجري حث العقل البشري على أن يخطو خطوة أخرى على طريق التجريد الذي لا يعود فيه الانسان يدرك نفسه عندما تواجهه الأحداثيات التي ترسم عالما خارجيا ينتمى إليها .

وهكذا نجد علم الحاسب الالكتروني وهو تكنيك للبناء والتنظيم ، يدخل اليوم في الحياة اليومية وبصورة واضحة شكلا جديدا من الزمان . في الماضي كانت الساعة وهي تقسم المدة الى وحدات صماء ، متساوية وخالية من الحساسية ، ذات تأثير عميق على العقل البشري (٣) . ولكن هذا التقسيم حتى وان كان مجردا ، ظل جهازا ينظم النشاط الانساني « من الخارج » .

الوقت « الحقيقي » الذي يبينه الكمبيوتر هو في الوقت نفسه أكثر تجريدا وأثرا من حيث إثارة الضك في صحة القرار الانساني .

(٢) هنا الحيات يتعلق بطريقة إعادة تنشيط المعنى ، ولا يتعلق بحقيقة كون العملية اللازمة لمعرفة هذا تصميم يحايزين يحددان على نحو غريب من امكانية وصولها الى الجميع . فمن جهة يستبعد تفقيدها جزءا كبيرا من الذين يستخدمونها ممن لم يتوصلوا الى ادراك منطقها المجرد ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن نذكر الأسرار المتعددة التي تعمل طواعية على سد طريق الوصول . فإذا خلقت الكتابة عقبات متشابهة من حيث الوقت ، فهي على الأقل لم تخف حقيقة أنها كانت من وضع الصورة ولخمتها .

(٣) نذكر أن أول مشهد في فيلم « العصر الحديث » الذي أخرجه شارل شابلين ؛ وجه ساعة حائط .

في حضارتنا المبنية على الكساية فان الزمن الحقيقي يحدد الوقت المفيد للمعلومات . فالمعلومات التي تأتي متأخرة جدا تفقد منفعتها . والتعريف الذي يقدمه تشارلز مايرز اذق بكثير ويسير خطوة أبعد ، حين يقول : لنفرض أن « ز » ترمز الى الوقت الذي يتمكن خلاله الكمبيوتر من وقف حساباته (بدفع أو تحريك زر «الوقف») ثم يتناولها ثانية دون اجراء أى تغيير في المعلومات أو النتائج ، فعندئذ تكون « ز » الصغرى هي التي توجد في الزمن الحقيقي . التوقف ثانية واحدة في حساب خط سير المقذوف عند اطلاق صاروخ ، شيء لا يمكن احتماله . سوف تتغير المعلومات المقدمة نظرا لأن خط السير تغير ، وتتناثر النتائج ذلك أنه عند استئناف عمل الحسابات يحسب البرنامج تصميقات ضخمة . ومن جهة أخرى فتأخير دفع الأجر الشهري ثلاث ساعات لن يغير المبالغ الداخلة أو الخارجة . اننا لا نصف نظاما على أنه كذلك في الزمن الحقيقي الا اذا كانت « ز » وهي وقت التأخير المقبول ، حوالى عدة ثوان بل وأجزاء من الثانية .

وهكذا يسمح الارتباط بالزمن الحقيقي بمعالجة الأشياء غير المتوقعة مسبقا في المنظمات المعاصرة الصلاقة التي تتضاعف فيها العمليات المترابطة تضاعفا الى غير ما حد : الأنشطة المالية والتجارية والعلمية والعسكرية بالبلاد الكبيرة التي يتوقف عليها مصير العالم الذي نعيش فيه .

ومع كل فهذا « الحس الباطني » على حسب تعبير بيير ليفي، Pierre يدين بكل شيء الى ما يتميز به الكمبيوتر من تفوق يلفت النظر حيث تبلغ الوحدة الزمنية فيه حوالى جزء من البليون من الثانية بينما لا يستطيع العقل البشرى أن يتجاوز جزءا من مائة من الثانية ، ويستطيع أن يتعامل مع ٥٠ قطعة من المعلومات في الثانية بينما يستطيع الكمبيوتر أن يتعامل مع حجم يزيد عن هذا ٢٠ مليون مرة في نفس القدر من الزمن .

وهكذا فالانسان المعاصر ابتداء من العالم الى العامل غير الماهر ، وسواء شاء أو لم يشأ ، يجد نفسه اليوم يتحرك الى « ما وراء الزمن » . عندما تسمع صوت الطائرات فانها تكون آنذاك بعيدة ويكون الهجوم قد تم ، ولم يتوافر لنا الوقت حتى نستشعر الخوف . هذه السرعة الفائقة اذ تحرمنا من الوقت اللازم للتفكير ، « قادرة على أن تحرمنا بصفة قاطعة من المسئولية عن مصيرنا » (بول فيريليو Paul Virilio) .

واذ تحرم من الوقت اللازم للتفكير : « من الساعة الى الكمبيوتر ، ومرورا في خط التجميع بمصانع فورد ، تكون الآلة من أفضل العوامل المساعدة لوقت التنظيم . الميكنة تنظم العمليات الصناعية وتجبر الادارة على اعداد الخطط بمزيد من الدقة والاهتمام . ان الانسان لا يستطيع أن يخطط الا ما يمكن التنبؤ به ، ولا يمكن التنبؤ الا بنا هو آلى . لقد دخل التحكم في التسلسل الزمني مرحلة حاسمة في عام ١٩٤٥ عندما صنع الانسان أول عقل الكتروني » (بيير ليفي) .

هكذا نرى أنه من الظواهر التي تدل على التناقض ، أن « المعلومات الأوتوماتيكية ، شأنها شأن التاييلورية أو الصور الأخرى من انشغال الذهن بالكفاية والسرعة ، تجعلنا نخضع لزمن غير حقيقي فيه يحيا الماضي من جديد » (في صورة برنامج) لينقل صورته ومحتواه الى المستقبل وفيه يحطم الزمن الحقيقي الوحيد : أى الحاضر ، (شرحه) .

الأسطورة المبرجة :

أما أن الكمبيوتر أداة عجيبة تكبح الانتشار الحالى للمعلومات والباعث على الاضطراب ، نقول ان هذا الأمر بالنسبة الى عدد كبير من معاصرنا هو من الواضح بحيث يكفى لاضفاء الشرعية على مدى وسيادة الاعلام الأوتوماتيكي .

ومع ذلك يجب أن نسأل أنفسنا عما اذا كان أثر التضعيف المرتبط باستخدام الكمبيوتر لا يسهم فى نمو هذا التطور السرطاني فى الاعلام ، وهو التطور الذى يزعم هذا الاستخدام أنه يتحكم فيه . وأكثر من هذا نتساءل عن مدى تقبل هذا الغزو الاعلامى الذى يبدو أنه يبرر قيام الكمبيوتر به ، بينما نفس فكرة المقاومة للاعلام تطرح جانبا وكثيرا ما يحدث هذا بازدراء مشين ، وأخيرا ، أنه عالم بشري يوضح تحت لافتة الاصطناعى والمتقدم وهو الأمر الذى يثير القلق والاهتمام .

ان التطورات التى لا تتوقف فى ميدان الكمبيوتر وهى تكتيكات تتصل بالأعصاب البصرية والليزر ، تستطيع أن تسجل فى صفحة واحدة آلاف الصفحات من نص معلوم وتخترتها فى الذاكرة ، هذه التطورات تحدث تغييرا جذريا ليس فقط فى طريقة تقديم المعلومات وانما أيضا فى طريقة انتاجها .

حتى الآن كانت هناك اختناقات عديدة تقلل من حرية انتشار المعلومات . . . ولكن لم يمض وقت طويل منذ اتبع مركز للتليفون الايقاع الذى فرضته السرعة التى كان عمال التليفونات يجرون بها الاتصالات . . . واذا أدت أوتومية الشبكة التليفونية الى زيادة سرعة الاتصالات ، فانها ضاعفت الى حد كبير من عدد الاتصالات التليفونية . ثم جاء الاتصال عن بعد بواسطة الأقمار الصناعية فأدخل أمثال هذه الاتصالات فى عصر الغضاء .

ليس هذا سوى مثل صغير يوضح تضاعف الاستخدام الألكترونى فى الاعلام ، إذ يكفى أن نبين أن استخدام التكتيكات الجديدة اذ تعمل على زيادة سرعة الاذاعات ، زادت فى الوقت نفسه من حجم المعلومات المراد بثها ، وهذا يعنى تنمية قطاع انتاج المعلومات المفروضة كقيمة استهلاكية جديدة .

ولكن ، هل هى حقاً قيمة جديدة ، أى مسألة تقدم مفيد للبشرية ؟ فى وسع ج* ميثرو نروج J. Maisonrouge مدير IBM أن يعلن أن التكنيك عامل

من عوامل التقدم ولا ينبغي طرحه جانبا بسبب ما قد ينطوى عليه من مخاطر ، ولكن اعتقاده هذا وان شاركه فيه عدد كبير من الناس ، ليس كافيا لاختفاء الاضطراب الذي أحدثه مقدم الاعلام الأتوماتيكي .

فالأمل في فتح أسواق جديدة يقابله قلق الملايين من الأفراد العاديين الذين يستبعدهم الكمبيوتر من مراكز الإدارة والخدمة ، فبالنسبة الى هؤلاء ليس ثمة أمل في وجود قطاع رباعي العناصر من الاستخدام والعمالة .

وإذا كانت الشركات الكبيرة والبحث العلمي والدول السياسية تحتاج الى أن تكون في طليعة التقدم الفني ، فهل يصدق الشيء نفسه على جميع الناس بل وعلى المستهلكين إذا شئنا حصر الذين يتأثرون بهذا التقدم ؟ من ذا الذين يريد السير بخطى أسرع ؟ ومن ذا الذي يريد التحول الى عقل الكتروني (٤) أو التزود به ؟

الديموقراطية عن طريق تصميم المعلومات ، الوضوح عن طريق الكمبيوتر ، السعادة التي ترجع الى الآلة المفكرة ؟ كما لو كانت المساواة أمام المعرفة مشكلة فنية ؟ كما لو كانت الشفافية مرادفة للوضوح ؟ كما لو كان من الواضح والبدهي أن جميع المعلومات « تعمل على تحقيق الإصلاح والتهديب » أي أنها بناءة بالنسبة الى الانسان في كل عالمه الاجتماعي والفردي والمادي والروحي (٥) .

ان قائمة المشكلات التي تثيرها سطوة الأسطورة الاعلامية والتي يمكن مقاومتها ، قائمة يمكن أن تطول . غير أن هناك سؤالاً واحداً يسترعي اهتمامنا هنا ، وهو سؤال يتعلق بخطوة جديدة تتخذ على طريق اصطناعية الفكر والسلوك .

اذ يعتمد الانسان على عصر دخيل هو عصر الآلة ، ويتبرمج في فكره وأفعاله بفعل نموذج خارجي ، عقلاني ودقيق ومضبوط ، فهل يتوافر لهذا الانسان المزود بالكمبيوتر الذوق الكافي لمواجهة الخطر ، والحرية الكافية كي يحلم ، والوضوح الكافي بما يمكنه من « السير ببطء حتى يبلغ مصلا » ؟

فوق التعليم بمساعدة كمبيوتر ، والثقافة المختزنة في بنوك المعلومات ، والألعاب الالكترونية والاتصال بطريق الفيديو ، فوق هذا كله يرفرف بلا انقطاع ظل « الأخ الأكبر » .

« سبق أن قال أحد علماء الرياضة ذات مرة ان علم الجبر كان علم الكسالى ، فلسنا نحاول أن نعرف ما تمثله س ولكننا نستخدم هذا المجهول كما لو كنا نعلم

(٤) من ذا الذي لا يتذكر هذه الفقرة من « المحاكمة » تأليف كافكاو التي أخرجها اورسون ويلز في صورة فيلم ، وفي القصة يحاول عم جوزيف ك . أن يقنع ابن أخيه بأن الكمبيوتر الموجود في شركته يعرف الجواب على مشكلته المتعلقة بسلام الوجود ؟ .

(٥) هل ما نتجرعه في تكتيكات شتى يعمل على اصلاح الانسان أم هل هناك تراكم للخطر أو التصغير ؟
(٦) Elial

قيمته . في حالتنا هذه تكون س ترمز الى الجماهير العادية ، أى الناس . ان الانتماس في السياسة معناه أن نعمل باستخدام س دون أن نشغل بالنا بطبيعتها الحقيقية . والاشتغال بالتاريخ هو أن نعرف بقيمة س الحقيقية في المعادلة (٦) . والآن ، فقيام مجتمع تحول كلية الى عقل الكتروني ، ومن ثم صار مبرمجا ويمكن التنبؤ به ، هذا المجتمع سوف يهد الطريق الى نهاية التاريخ « (ب . ليفي) .

لنعيد النظر في هذا كله في مجالنا الأكثر تحديدا والذي فيه نتساءل عن مستقبل الاتصال الاجتماعي المعاصر .

المعلومات والاتصال :

ان المنهج الجديد الذي يعمل اليوم على غزو ميدان الاتصال الاجتماعي ، ويتراوح من المعرفة به الى أساليبه ، لا يلقي ضوءا على التحولات الجارية في العلاقات بين الناس في عصر علم الكمبيوتر .

هل يستخدم الاتصال الاجتماعي لنقل وتحويل كميات من المعلومات ؟ ان الأهمية التي كنا نعلقها على بعد المعلومات المادي في العلوم الانسانية التي كانت في الماضي تتجاهله بصفة رئيسية وان لم تتجاهله تماما ، نقول ان الغزو الامبريالي الذي تشنه هذه الفكرة في كافة مجالات الفكر والنشاط الانساني ، ملاحظة تبعت على القاقى .

ولكن امتداد النموذج السيبرناتي الى الحوار بين الناس ، يبين بوضوح أكثر ، البقعة المظلمة المثلثة في الآلة والتي تنتشر ببطء لتشمل جميع الناس ممن هم على علم بالموضوع .

ان الاتصال الاجتماعي الذي يدخل في نظام ثقافي عالمي - أى الظاهرة الاجتماعية الكلية - يكون فيه « تطبيق قواعد القانون الثقافي في العملية الدائمة التي تنطوي عليها الحياة في المجتمع » (ايف وكن Yves Winkin) . فهل هذا الاتصال معرض لأن يقضى عليه وبصورة يتعذر اصلاحها ، غزو تشنه آلة تختزل الكلمات وامتدادها السرطاني ؟

امبريالية مجنونة :

يوصف المعلومة بأنها شيء يزيل الشك الذي تثريه سماعة موضوعة امام بديل ينطوي على مشكلتين محتملتين على قدم المساواة ، فان هذه « المعلومة الصغيرة » لم تكن في أول الأمر سوى أداة مفيدة لقياس الكفاية المادية وأداة اقتصادية لاجراء الحساب . واسترشادا بهذه الميول العملية كان كلود شانون ينظر الى المعلومات على انها حجم قابل للملاحظة والقياس .

(٦) آرثر كوستلر : « الصفر والكمية المخطوطة » - حوار بين روبا شوق وايغانوف .

واذ ننظر اليها من هذه الزاوية يقول مورين Morin انها صماء لا تستجيب لما يساور ايزولد Isolde من أمل ويأس ، ولعاطفها ، وتوقعاتها ، ومن حسب متطرف ومن شبح الموت ، بينما يظهر من البحر اللانهائي شراع أسود أو أبيض ، ويحصل المراقب على معلومة ! وهكذا تكون المعلومات التي يحصل عليها من يسترشد بأفكار شانون ، خالية من الاحساس ، وتعمى عن معنى المعلومات وأهميتها وحقيقتها .

لا نستطيع أن ننظم شانون بسبب أنه حبيس المعلومات فى عالم ماضى مغلق ، فمعنى المعلومات ليس موضع الإنكار على الإطلاق ولكنه متروك للإطار الاجتماعى البشرى الذى فيه « لا يحدث الاتصال فقط ولكن يتم فيه أيضا إنتاج المعنى » .

ومع كل ، يواصل مورين الحديث فيقول ان نظرية شانون بشأن المعلومات تخفى الطبقة الاجتماعية التحتية^{١٠} التى تفترض النظرية وجودها ولها معناها وهدفها « فكما ان قائمة الجرد المكونة من أجزاء صغيرة جدا لا تعكس سوى بعد احتمال التنظيم (المتنقل والذى يخلق المعنى) وليس التنظيم نفسه ، فان النظرية تجعلنا عاجزين عن امعان النظر فى مجموعة من العناصر بعيد احتمال حدوثها (الحروف والكلمات) بين ترتيب منظم (رسالة أو قصيدة) وتقارب عارض . واذ تعمى المعلومات التى يتحدث عنها شانون ، عن المعنى فانها لا يمكن أن تعمى الا عما هو خال من المعنى » .

وبرغم نواحي قصور الفكرة المادية عن المعلومات فانها غزت بالدرجة الكافية ، العلوم الانسانية ومدت نطاق مجالها من المادة الى العقل : « فالمعلومات تطالب بمرکز الأولوية بسبب طبيعتها المادية ، وبالمرکز الثانى بسبب طبيعتها النفسية ، وبالمرکزين الأول والثانى بسبب قدرتها العالمية على السيطرة » .

وهكذا تلقى المعلومات المتولدة من الاتصال بين الناس ، تقع فى شراك عقلية صناعية ، أعيدت لها قوتها واتخذت صيغة جديدة واختزلت حتى تحولت الى صورة من النقل الشاق ، وزينت بفنون وهمية من الكفاءة المجردة ، ثم أعيدت الى موطنها الأصلى حيث ترقد الآن تحت تأثير دفء لحن الاتصال .

الكلمة التى تعرضت للفعول السيبرناتيكا :

للمقارنة بين الاعلام والاتصال نشر كلود شانون ونوربرت فينر Wiener فى عام ١٩٤٨ بحثهما عن « النظرية الرياضية فى الاتصال » . وفى السنة ذاتها ظهر كتاب « سيبرناتيكا » Cybernetics أى علم الضبط لروبرت فينر وفيه يشير اشارة واضحة الى نظرية الاعلام ويضيف اليها نظرية التغذية المرتدة .

والحقيقة أنه باصرار علم السيبرناتيكا على وسيلة التغذية المرتدة اتخذ الخطوة المؤدية الى الاعلام والكمبيوتر أى تنظيم الاعلام بواسطة آلات من صنع الانسان .

والنقد الذى طلع به ادجار مورين يبدأ من قول فينر : « لقد جمعت بين الاتصال

والأوامر ، • فإذا كان علم السيبرناتيكا يتشبت في الحقيقة ببث وتناول المعلومات فإنه يستخدم أيضا في تمويل هذه المعلومات الى برنامج ، بمعنى أنه يضيف على الآلة القوة التي تؤثر بها في ترتيب العمليات (خزن ، حسابات منطوق) وتتحكم فيه وتحكمه •

الا أنه في الواقع بدلا من وضعهما سويا أو اعطاء الأولوية للاتصال فإن علم السيبرناتيكا كما أوضح مورين ، قد أخضع الاتصال للأوامر والسيطرة « • لم يعد عام تنظيم الاتصال ولكن أصبح علم إصدار الأوامر بطريق الاتصال » •

ومنذ ذلك الحين ثارت المشكلة الحادة وهي إخضاع الانسان للآلة الصناعية في تنظيم الحياة والمجتمع أو بعبارة أدق ، في ميدان الاتصال الاجتماعي •

والنقاش حول الفارق الأساسي الذي يفصل بين برمجة الأجهزة الصناعية وبرمجة الأجهزة الحية (الحلقية والعصبية والدماغية بالكائنات الحية) ، هذا النقاش ليس موضوعنا وإنما نشير اليه وحسب • ولكن من الجوهرى جدا أن نبين أنه في حالة الجهاز الحى تظل وحدة الكائن سليمة لا تمس (فضلا عن الفروق الدقيقة التي لا يمكن أدراكها ولكن يأتي بها التحليل) ، بينما في حالة الجهاز الاصطناعى هناك خطر وقوع انقسام عميق يجب أن نوضحه •

لن نسهب في الحديث عن الجهاز الاجتماعى - الدولة والادارة والجيش وهلم جرا - وهو جهاز ان كان يرتكز على عنصر الكبح ، وأيا كانت مشتقاته الفعلية المتعددة (من أشد البيروقراطيات تزمنا الى أفسى ألوان الشرعية) ، فإن له أساسا أخلاقيا يستمد مبرره من الشرعية على ما يبين دركهيم (Burkheim) ، ويتخذ ما تحظى به العوامل التي تجرى ممارسة هذا الكبح عليها ، من الاستقلال الذاتى •

في بداية العصور الحديثة شقت آلة الطباعة طريقها بدهاء الى أفعال الانسان ، لتفرس في رأسه وعقليته وسلوكه وعلاقته بالآخرين والعالم مبداءها القائم على التكرار الآلى • وحتى لو كانت القوى التي تستخدمها لا تهدف في مبدأ الأمر الى تحقيق انتاج منمط ، فإن نفس المنتجات المتماثلة موجودة في ختام عمليات الطباعة •

وفي اللحظة التي ظهر فيها عرق الانسان باعنا على السخرية عند مقارنته ببخار الآلات ، فإن هذا الاتجاه كان بالغ التعقيد وعززه مقدم وسائل الاتصال بالجماهير ويقصد بها تلك الوسائل العنيدة للاتصال ، أى حملة الرسائل المجهولة الاسم والشاملة التي تهرب من رقابة أصحابها الاختيارية ويتوقعها الجميع في المستوى المتجانس ككل فرد يتلقاها (V) •

(V) درست هذا التطور بالتفصيل في كتابى «L'Art et l'artifice» الذى سوف ينشر

عما قريب •

واليوم لا يخفى الكمبيوتر حقه فى أن يصبح ويتقدم لنا كنموذج عالمى . فمعه ينسب ويتحدد خطر رؤية تصور الاتصال البشرى طبقا لوظائف الاعلام الآلية أى المعلومات التى تقدمها الآلة الاصطناعية . وبعبارة أخرى نقول ان فكرة تنظيمية وخلقة يقوم عليها اتصال المعلومات ، أى الاتصال الذى يجعل العلاقات الانسانية تنتقل من الماهية الى الوجود ، هذه الفكرة معرضة للتهديد من جانب المنهج الميكانيكى الذى فيه يتعرض الاتصال لأن تستعبده معلومات تتلقى الأوامر ويتم انتاجها من الخارج بواسطة الآلة المادية .

والآن ، ومن نواح كثيرة ، فهذا الأسلوب يكشف عما يتسم به « خلق » العلاقات الانسانية من قدرة على الكبح والمنع : وهكذا بميل **خزن المعلومات فى بنك الذاكرة** أو **وجود بنك للذاكرة** ، الى تشويش **الاستظهار** ووظائف النسيان . وبالطريقة ذاتها يؤدى الاستخدام المبرمج بمعناه الدقيق ، الى تجاهل ثم انكار ديناميكا الثورية ، بينما استخدام التجريد يعزل بصورة لا تقبل الاصلاح ، الجزء الحى الذى يتعذر ادراكه بالحواس ومن ثم يكون أجوف وعديم النفع . وأخيرا فان رد الاتصال والهبوط به الى عملية بث ونقل ، تقول ان هذا يجعل موضوعية التبادل تفقد وظائفها ، أى علل النهائية وما تنطوى عليه من عناصر عدم التاكيد .

لقد جعلت وسائل الاتصال بالجواهر الكلمة مجهولة الاسم ، وعلم الكمبيوتر يجردها من الصفات البشرية « لا تعود الكلمة تصدر عن شخص ، ولكنها نتيجة حفر ووليدة جهاز » (الول Ellul) .

ولكن اذا كان الموضوع الذى نتناوله هنا يضطرننا الى مشهد محتمل الحلو ، فان نستطيع أن نخلف انطبعا ينشأ من مدخل نظرى الى هذه العلاقات بين الاتصال والاعلام الآلى ، بعد أن ترى دلالات عديدة يمكن مشاهدتها ، قد أضفت مضمونا على النموذج الذى اخترناه والمبنى على أفكار ويبر .

وسيلة للاتصال من صنع الانسان :

لنخطو خطوة أبعد نحو الوسط المزود بالكمبيوتر وفيه يواصل تكامل الشبكات ، البرامج وبنوك البيانات الزيادة ، وأسفر الارتباط بين تكتيكات عدة عن تعزيز النظام ومد نطاقه . وهكذا فعلم الاتصال عن بعد ، أى الربط بين علم الكمبيوتر وتكتيكات الاتصال عن بعد ، أخذ فى الانتشار السريع فى كافة قطاعات مشروعات الأعمال المعلومات والكتابة والاجتماعات عن بعد وهلم جرا) . سوق الأحياء السكنية ترى تضاعف الهجمات التجارية التى تهدف الى القضاء على صمت النظام أو قصوره الذاتى .

اذا زعمنا أن الهجوم على هذا العقل الجديد نشأ فى المشروعات الاقتصادية العامة . كذلك فى الأوساط التجارية المملوكة للقطاع الخاص ، وأنه وقع فى خثرة قلق من

بها النمو الاقتصادي ، فهذا الزعم في حد ذاته لا يساعدنا كثيرا اذا لم نكن نرى ان هذا السياق سياق حرب اقتصادية حقيقية ، تجعل الناس والدول تقف في مواجهة غزو الاحتكارات . هل هذا الخط من شأن العلاقات الانسانية الذي يسير بموازاة تقدم استخدامات الاتصال عن بعد ، ظاهرة ثانوية فقط أي حادثة تقع على المحيط الخارجي ، أو أنه طليعة ألوان من الدراما الناشئة عن قصور بين هذه العمليات التكنولوجية الجديدة والتطور اللازم للانسان والمجتمع ؟

هناك عدد من الشباب المثقف يمكن أن يتأثروا بالحجة المثالية التي يطالع بها تيار نظام معين وتعلقها الدعاية السياسية التي ترى في الاتصال عن بعد الأداة الكاملة لتطبيق حتى للمبادئ الديمقراطية ولكنها توجه اهتماما قليلا الى حقيقة كونها ليست أداة آلية أبدا وان جعل المعرفة والتفاعل في متناول الجميع بطريقة فنية يمكن أن يخلق هوة حقيقة كما يمكن أن يحقق المساواة .

ان الجمهور العادي الذي تلعب به دعاية كثيرا ما تكون خاطئة ، تدور على الاستغلال أو على ابتكار ، يرى برغم هذا سحرها وقد عارضه واقع من البطالة واضح جدا . ولما كان الأمر يعنيه مباشرة فهو يصفى الى مخاوف واتهامات القوة العاملة ، ويعرف أن التغيير الهيكلي الذي تشترك فيه التكنيكات الجديدة بالاولوية يطيل من أمد مشكلة العمالة ويزيد من حدتها .

ومع كل فالهبوط بالمسألة لتكون المصدر الوحيد وان يكن المشروع ، للقلق بشأن أمن الوظيفة ، أو السخرية من معارضة الجماهير لكل شيء جديد بإثارة النضال اليائس من جانب نساخي التحرير في مدينة ليون ، نقول ان هذا دليل على انقطاع في المشاركة بجنود جماعية ، أكثر مما هو ايمان بالمستقبل . والان ليس من المؤكد اننا لن نجد هنا في مستوى ادراك حسي غريزي ، أرضا مشتركة مع الأساليب العقلية عن أمثلة عن شقاق يتزايد بين البدايات التكنولوجية والنتائج التي لا سبيل الى انكارها في ميدان العلاقات الانسانية من جهة ، وانتكاسات خطيرة وتحولات وراثية في الميل الى الاجتماع والتعبيرات عنه من جهة أخرى .

واليوم يساورنا احساس مسبق ، الى جانب ردود الفعل على العمالة ، بمظاهر الاضطراب التي سوف يأتي بها ادخال غلم الاتصال عن بعد ، الى هياكل العمل : لا مركزية وحدات الانتاج والادارة (٨) ، إعادة تقييم العمل الجماعي (٩) ، العمل في

(٨) واضح أن جانب التكنية لا يمكن أن يكون كافيا وحده لتفسير مثل هذا التطور العميق . هناك تغييرات هيكلية على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في الحساب . فكما ان الكتابة وحدها لم تخلق الظاهرة الخضرية . وانما شاركت في قيامها والتسجيل بها ، فلم الكمبيوتر والاتصال عن بعد لا يمكن عزلها عن الاثار المدمرة التي يخلها والذي يخلقانه في الوقت نفسه .

(٩) عادة ينظر الى الصحيفة على انها أولا وقبل كل شيء عمل جماعي لها فيها مخصصة نسبيا . وفي استخدام الكمبيوتر فان مهام « الصحفيين ومنتجي المعلومات » والمشتغلين بشن الطباعة ، تميل الى أن تختلط بعضها ببعض ، وعلى أي حال في مستوى تنفيذ المعلومات . هنا تذكر الصراع الخطير في صحيفة التايمز بلندن .

المنزل (مع خطي الخلط بين مكان العمل والأجزاء المخصصة لسكنى الأسرة) ،
تميز القوة الادائية ، تضاعف المشاورات الخارجية (تشخيص الأمراض عن بعد ،
عقد المؤتمرات في أماكن بعيدة ، عروض تقدم من بعد ، الخ) .

في ظل هذه الظروف الجديدة تتخذ العلاقات بين الناس شكلا مختلفا تماما
وأكثر تكلفا لأن مختلف هذه التغيرات المفاجئة تقلل الى حد كبير من فرص اللقاءات
الرسمية أو العرضية بين شتى الأعضاء في الشركة . ماذا تنتهي اليه الاتفاقات
السرية في الكواليس ، والصفقات التي تعقد في ساعة تناول الغداء ، والارتباط بين
العمل ، والصداقة مع الزملاء ، وروح الفريق ؟ لقد أبدى جان سير Jean Sur
الملاحظة الآتية : « يبدو لي أن ما يدعى في العادة علاقات - وأقصد ببساطة قدرة
الناس على تبادل الأفكار والمشاعر والعمل سويا ، هو أكثر صعوبة الى غير ما حد
في الشركات المتقدمة فنيا منه في الشركات التي تستخدم تكنولوجيا تقليدية . .
لا اعتقد أن البدعة موضع شك بصفتها هذه ، ولكن الأخرى أنها أسلوب العمل الذي
تفترضه هذه التكنولوجيا لنطرح جانبا أحدث الكشف ولا ننظر الا الى المجتمعات
التي تبنيها عقول الكترونية تقليدية . وفي هذه الحالة لن نعود نتحدث عن تكتيكات
استثنائية . لقد لاحظت شأني شأن الكثيرين من المراقبين الآخرين ، أن العلاقات
الانسانية اصطناعية بشكل مخيف ، وأنه أكثر من هذا في قطاعات أخرى يعمل
الناس الى أن يجسوا أنفسهم في عوالمهم هم » .

قد نخشى أن هذه الاصطناعية أي موقف الانسحاب الاجباري هذا الذي يعتبر
عزلة وليس اتجاها نحو الداخل ، سوف تظهر في حالة الغزو الذي يشنه الاتصال
عن بعد على الفرد والأسرة أو حياة الفراغ . هل نحن بحاجة الى التعليق على هذه
الملاحظة الحماسية الملفتة للنظر التي يطالعنا بها عالم يتنبأ بالمستقبل هو ألفن توغلر
Alvin Toffler اذ يقول بصدد أوليفر : « كمبيوتر شخصي مسئول عن تقديم
المعلومات للفرد واتخاذ القرارات الثانوية بدلا عنه . هذا الكمبيوتر يمكن أن يذكره
بيوم ميلاد زوجته أو حتى بطلبات شراء الزهور في أمثال هذه المناسبة ، ويفعل هذا
بطريقة أوتوماتيكية » . زهور من البلاستيك بغير شك !

ومن بين الكثير من برامج الألعاب الالكترونية التي تظهر في سوق اليوم ،
أوحث لعبة الشطرنج المبرمجة الى دومينييك بيكو Dominique Peccoud بالملاحظات
التالية : للشطرنج بعد رمزي هو بعد النضال ضد خصم . لماذا يحدث أن رغبة المرء
القوية في أن يلعب الشطرنج ضد أبيه ، تجعله يصر في سن المراهقة على المخاطرة
بالبهزيمة أو محاولة الانتصار ؟ لماذا نرى مثل هذا العدد الكثير من الشباب الذين لم
يصلوا حقا الى اقامة علاقة مع والديهم لأنهم عجزوا عن طريق لعبة ما ، عن قصة
صراعات معينة مع والدم ؟ كم من مرة كان في إمكانهم أن يلعبوا معه ؟ ومن جهة
أخرى كم من مرة كانوا يجدون أباهم عاد من رحلة وقد أرهقه العمل وان كان لا يزال
عطوفا عليهم ، يأتي معه باكفا لعبة شطرنج الكترونية ثم يرفض دعوتهم الى اللعب

معهم قائلا « لا وقت عندي » ؟ ان القتال المستمر ضد آلة تعطي دائما الانطباع بالفوز، هذا القتال متضمن لى الفكرة عن عالم سخيف فيه خصوم لا ترى وجوههم ؟ » -

لكن يصح وجود عدد من الألعاب الالكترونية بل ربما تكون أغلبيتها ، تستهوى الروح التنافسية والمهارة البدنية . تظل الملاحظة المستمدة من استعمال شطرنج الكتروني محدودة ما لم نمنع النظر فى هذا السؤال الأهم بأية طريقة ملموسة يستطيع الحوار مع آلة الكترونية أن يؤثر بحد ذاته فى الحوار بين الناس ؟

الفارق الحقيقى بين الحوار مع الآلة والحوار بين البشر ليس هو الحوار الذى يفصل حتمية تحقيق نتيجة غير مؤكدة (وهى تفرقة تختلف اختلافا طفيفا بسبب التطور التكنولوجى الحالى) ، بل أنه يذهب الى ما وراء التعارض بين الوضوح الناتج من الصغير وبين التعدد الصوتى المعقد مما يبينه فى مستهل هذا المقال . انه يمكن أساسا فى مسألة المعنى .

وهنا يجب أن نستشهد بفقرة طويلة نوعا نقتبسها من دومينيك بيكو الذى عبر عن نفسه فى وضوح تام فى هذه المسألة بقوله : « الهدف الدائم للحوار بين الناس هو الوصول الى اتصال رمزى يتطور بالتعبير عن التناقضات التى يتم التوفيق بينها بمنطق دياكتي هادف ، ويهدف هنا الاتصال الرمزى الى التصرف على الآخر بوصفه انسانا . أما الكمبيوتر فلا يعرف أى ميدان من أصداء الأصوات يقع بين القطبين ، انه ينبثق فى ميدان الشيء الوظيفى وليس فى ميدان الشيء الواضح الذى له هدف ، واختيار مثل هذا الحل لئ ينشأ أبدا من الرغبة فى الدخول فى علاقة مع الآخر ، وانما سوف يكون وظيفيا دائما . والآلة التى تبدأ حوارا عن طريق برنامج يحسن أداء مهمته أو وظيفته ، لا تقوم بأعداد الصراع الهادف الذى يظهر فى العلاقات البشرية عندما تتجاوز هذه العلاقات حدود التفاهة والابتذال وتريد الوصول الى التقدم فى المعرفة الديالكتية بأسرار الحياة وخفاياها . وفى أعداد البرنامج طوال اليوم قد لا يكون العامل على جهاز الكمبيوتر قادرا على التكيف مع ضياع الوقت اللازم لاجراء اتصال داخلى مع انسان آخر . ونظرا لأنه متعود على أن لا يلقى بالفعل سوى مقاومة سهلة للتخصيص والاختصار من برنامج عنيد ، فسوف يفريه هذا بأن يمتد أن كل مقاومة أى معارضة هى قابلة للاختزال بالطريقة ذاتها عند تحليلها تحليلا كافيا .

وهكذا فعندما يقتحم الاتصال عن بعد ميدان الحياة اليومية فانه يزيد الى حد كبير من خطر التشويه عن طريق استخدام يفتقر الى النوق ، لمثل هذه الأداة ذات الكفاءة من أدوات الاتصال الوظيفى ، أى العلاقة التى تتخذ شكل « الآخر » وتعترف بأنه الشيء بأكمله .

فى ظن البعض وليس بغير سبب ، أن الاتصال عن بعد سوف يساعد على عودة الشخص المنعزل والغريب والمعوق الى حظيرة المجتمع . ولكن هل يوفر الرغبة فى أن يتم مثل هذا الأمر ؟ هل تحل الخدمة البريدية الالكترونية محل عبارة « هالو » التى

يطالعا بها ساعى البريد والتي جعلتها هذه الخدمة غير ذات موضوع ولا لزوم لها ؟
ان تصميم الاتصال عن بعد فى ميدان العلاقات الاجتماعية ، وتحويل العقلية
الى كمبيوترات ، وهو ما يترتب على انتشار أساليبه السريعة وبصورة تتسم بالفوضى
فى مجتمع غنته هذا ، نقول ان هذا الأمر يبين نهاية الاتصال البشرى بسبب المحو
القاطع للفوى والثقافى والأنتولوجى « للآخر » .

ومن حيث التأثير على العقلية الجماعية التى تملك المعلومات ، يجب أن نبدا
تساؤلاتنا بالسؤال عن التناقض الغريب الذى يمثله مجتمع هو مجتمعنا ، عندما
يملك معدات متقدمة جدا فى جميع مراحل العملية الاعلامية ولكن يشعر فيه كل عضو
من أعضائه بأنه مستبعد عن « السر » .

الفرق بين الاتصال والاعلام هو الفرق الذى يفصل بين وجود الشئ وامتلاكه ،
ويميز مجتمعا يركز على الاشخاص عن مجتمع يركز على الأشياء . فاذا كان أسلوب
الحياة الذى يتم التعبير عنه عند توزيع المعلومات ، أسلوبا يوضع موضع الشك ،
وجب الاعتراف ببنك الذاكرة وهو ذلك الجزء من الوجود الذى يظهر للخارج . « هذا
الاختراع اذ يعفى الناس من استخدام ذاكراتهم سوف يولد النسيان فى العقل .
سوف يبحث الناس فى خارج أنفسهم بسبب صفات خارجية بدلا من البحث فى داخل
أنفسهم وتقديم الشكر الى أنفسهم وعلى وسائل التذكر » . هذه المخاوف التى أعرب
عنها أفلاطون بالنسبة الى الكتابة ، تتخذ واقعا غريبا .

فى المجتمعات الغربية ذات التكنولوجيا المتقدمة ، نجد أن المطالبة بحرية الوصول
الى المعلومات قد غيمت اليوم الوظائف الأخلاقية لهذه التكنولوجيا الى حد أنها تخفى
تماما الطاعة الواجبة للقوانين التى تحكم التطور الأمثل للانسان .

واعادة تعريف هذه القيم من زاوية الاتصال ، سوف تعيد استخدام مصطلحات
من قبيل الاختيار والصمت والمعرفة .

هنا لم يعد الأمر يتعلق بمهمة العالم المتطلع الى المستقبل ، « أى المستقبل البارد
الذى يصنعه الكمبيوتر » (شاو نو Chaunu) وهو فى غير متناول الرجل العادى
الذى يفصل مستقبلا يأتى بالفواجع على التضحيات المذهلة التى يتعين أن يقدمها
فورا . وهذه مهمة ليضطلع بها المؤمنون بانسانية الذين يبشرون الايمان والاخلاص له
فى الانسان بصفته الفردية والجماعية .

ثبت

الكتاب وكاتبه

- العدد ١٢٣
١٩٨٣

The Philosophical sequences
of the Formulation of the
Principle of Interia Euclidian
Space and Absolute Space.

by : Jan Marejko.

● الآثار الفلسفية في
توصيف قاعدة القصور
الذاتي
الفضاء عند اقليدس
والفضاء المطلق
بقلم : جان ماري جكو
- العدد ١٢٣
١٩٨٣

Space-Time rather than spa-
ce-Time.

by : Milic Capek

● الزمان - المكان أصوب
من المكان - الزمان
بقلم : ميليك كايك
- العدد ١٢٣
١٩٨٣

Free will, Determination
and the Sciences

by : Richard L. Franklin

● حرية الإرادة والحتمية
والعلوم
بقلم : ريتشارد ل.
فرانكلين
- العدد ١٢٣
١٩٨٣

— Renaissance Symmetry,
Baroque Semmetry and
the Sciences

by : David H. Darst

● التماثل في عصر النهضة
وعصر الباروك والعلوم
بقلم : دافيد ه.
دراست
- العدد ١٢٣
١٩٨٣

— Informational Artefact
or Enslaved Communica-
tion.

by : Jean Lohisse

● وسيلة اعلامية من صنع
الانسان او اتصبال
مستبعد
بقلم : جان لوهيس

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
مساهمة في إثراء الفكر العربي

⊙ مجلة رسالة اليونسكو

⊙ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

⊙ مجلة مستقبل التربية

⊙ مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف

⊙ مجلة (ديوجين)

⊙ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها الهيئة اليونسكو بلغاتنا الدولية.
تصدر طباعتها العربية وتقوم بنقلها إلى العربية ترجمة مختصة من الأمانة العربية.

تصدر الهيئة العربية بالانفاق مع الشعب القومية اليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة بجمهورية مصر العربية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٣٨٥

العدد الثامن والستون
السنة الثامنة عشرة
فبراير / أبريل ١٩٨٥

في هذا العدد

● هل ابتدع الاغريق الديمقراطية ؟

بقلم : بول فين

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

● روما والامم

بقلم : رونالد سيم

ترجمة : اندكتور راشد البراوي

● الأمة والحرة في أمريكا اللاتينية

بقلم : ارنورو واوسلاد بيترى

ترجمة : حسن حسين شكرى

● الأمة والعدالة والحرة

بقلم : جوزيف كى - زدو

ترجمة : يوسف ميخائيل اسعد

● البحث عن القيم الإسلامية

بقلم : هشام غانط

ترجمة : أمين محمود الشريف

● ثبت



دھوجینا مصباح الفكر

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوى

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. السيد محمود الشنيطى

د. محمد عبدالفتاح القضاص

فوزى عبد الظاهر

محمود عبد الحميد السيد

محمود فتوؤاد عمران

الإشراف الفنى

عبد السلام الشريف

هل ابتدع الإغريق الديمقراطية؟



ابتدع الإغريق كلمات « مدينة » و « ديموقراطية » ، و « شعب » ، و « أوليجاركية » (حكم القلة) و « حرية » ، و « مواطن » . وعلى ذلك فثمة ما يفرض بالافتراض بأنهم ابتدعوا الحقيقة الأبدية ، حقيقة السياسة ، أو سياستنا ، مع فارق واحد ، هو أن الرق . هو الفرق الأكبر بين ديموقراطيتهم ؛ والديموقراطية التي نعرفها . ذلك لأنه لابد من وجود سياسة أبدية يمكن فلسفتها بدلا من الاكتفاء بتدوين التاريخ . وفي ذلك ، وعلى من العصور يمكن العثور على جوهر السياسة . وعلى الرغم من تنوع النظم السياسية ، فإن بينها تماثلا وظيفيا بطرق شتى : اقرار العدالة ، جعل الناس يعيشون معا في سلام ، الدفاع عن الجماعة ، سيطرة الطبقة الحاكمة على قوى الانتاج .

ولنفترض أن هذا كله ما هو الا مظهر ، وأن الكلمات تخدعنا . لنفترض أن في هذه العصور المختلفة تضمن ما أطلق عليه مصطلح السياسة افتراضات مسبقة (مسلمات) خفيت على هذارك ممثلي السياسة ، كما خفيت على مدارك الأجيال اللاحقة التي كانت مشغولة لدرجة لم يتيسر لها أن تتعرف في أسلافها على سماتها الخاصة ،

بقلم : بيول قيت

ولد عام ١٩٣٠ ، أستاذ التاريخ الروماني في الكوليدج دي
فرائس منذ عام ١٩٧٥ ، نشر مؤلفات كثيرة في التاريخ
والفلسفة .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس في الحقوق من جامعة باريس ودبلوم القانون
المعم من جامعة القاهرة ، مدير الادارة العامة للشئون
القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا .

حتى في أبسط صورها . وفي هذه الحالة فإن الكلمات نفسها ، والتماثلات الغامضة
قد تخفى عنا فروقا هائلة غير منظورة ، مثلما تخفى الأشجار الغاية .

هذه أجزاء قليلة من ذلك الجزء الخفى من الجبل الجليدى الذى سوف نحاول
هنا أن نجلى عنه الغموض . ان أكبر هذه الأجزاء - ولكنه ليس الجزء الوحيد - قد
نسميه « نضالية » المواطن القديم » وهو يقابل نسيباً ما سماه كلود نيكوليه
Claude Nicolet في كتاب بديع « مهنة المواطن » (١) ، ذلك لأن المواطن القديم
لم يكن يتمتع بحقوق انسانية ومدنية ، ولا بحريات الاختيار ، أو حتى بالحرية
المطلقة . كان عليه واجبات . وإذا نحن عدنا الى أثينا القديمة ، لم نجد الديموقراطية
شبه المثالية الموجودة في البلاد الغربية ، ولكننا نجد المناخ الفكرى للأحزاب السياسية
الفعالة .

انها « ديموقراطية » شبه مثالية ، ذلك لأن كان هناك ، كما فى وقتنا الحاضر

(١) كلود نيكوليه : « مهنة المواطن في روما الجمهورية » ، ١٩٧٦ ، N.R.F.

كفاح في سبيل الديمقراطية ، أو حقوق الإنسان . لم تكن مجرد أيديولوجيا أو ممارسة كلية . هذا النضال الافتراضي الذي لم يعبر عنه صراحة بالمرة ، مع أنه كان قائما في كل مكان ، كان يتعارض بالطبع مع الاملالة والمقاومة السلبية لتطبيقاته . وقد أثار حيرة المستقلين والضحايا من ناحية حقيقة العلاقات الاجتماعية . ومع ذلك فإنه ملا الجو بقواعد وأوامر تتطلب الطاعة ، وتضع حدا للقدرة على الابداع ، واختيار الحجج في مجال الجدل ، وألهم السياسيين المصلحين والثوريين ، وأسكت عبارات السخط والمطالبة .

ولكى نفهم غرابة فكرة العلاقات الاجتماعية للدولة ، تلك التي كانت لهذه النضالية المدنية ، يجب أن نبدأ بلفتة سريعة الى أحدث القرون . ويتجلى التباين أكثر وضوحا اذا استعنا بقليل من الاثنولوجيا السياسية .

استهدفت السياسة دوما رفاهة الناس . ولكن أي ناس تقصد ؟ الناس عندنا هم السكان ، مثلما يتحدث خبير الاحصاء عن « نواة سكانية » . أو حتى عن « سكان » من الأشجار وفي داخل حدود إقليم وطني يعيش سكان آدميون ، يعملون وينتجون ، ويقضون بعض الوقت في عطة . ولم يكن لمبدأ السلطات العامة أهمية في هذا الشأن لزمن طويل ، بل كان المبدأ السائد هو حرية الأفراد في التصرف . وقد عرفت هذه « الليبرالية » بأنها في صالح السكان . أما الآن فنانا نعتقد بأنه يمكن كفالة صالح السكان على أحسن ما يكون اذا تدخلت الدولة بالفعل في شئونهم . وتتدخل السادة العامة عن طريق « الديموجرافيا » (الاحصاء السكاني للجماعات البشرية - المترجم) والاقتصاد ، والتغيرات الاجتماعية ، والسياحة . بعبارة أخرى فإن ما نسميه اليوم « السياسة » يمكن مقارنته بمهمة حارس الأحراج ، الذي لا يسمح للطبيعة بأن تنمو تموا وحشيا بلا قيد ولا ضابط ، ولكنه لا يملك وظيفته هذه ؟ ولا يدير شئونها لفائدته الشخصية مثلما يفعل المزارع ، بل على العكس ، يبحث عما هو أفضل للطبيعة ، ومن أجل ذلك يحترم نوازع الطبيعة وينبعضها ، ويقيد تصرفاته ويحصرها في تنظيم هذه النوازع . في وسعنا أيضا أن نقارن السياسة برجل الشرطة المكلف بتنظيم حركة السيارات ؛ فهو لا يسمح للسيارات بأن تسير بأية كيفية كانت ؛ ولكنه لا يقرر الاتجاه الذي يجب أن يتخذ سائقوا السيارات ، ولا يتولى توزيع ملكية السيارات ، انما ينظم الحركة الطبيعية للسيارات وللمشاة .

ومع ذلك لم تكن هذه هي الحال منذ مائتي سنة مضت . ففي ذلك الحين كانت السياسة تعمل على اسعاد الرعايا . وما الذي يجعلهم سعداء ؟ أن يكون لهم ملك ، وكان يعتقد أنهم لا يحتاجون الى أكثر من هذا . كان الملك شبيها بالمزارع « الجنتلمان » سيد « العزبة » ، ولم يكن رعاياه من الأدميين ، بل كانوا قطيعا ، ولم يكن الملك يهيء سعادة الطبيعة مثل حارس الأحراج ، ولكنه يستخدم الطبيعة لفائدته الخاصة كان الفن المطلوب منه أن يجز أغنامه دون أن يسلخها . كان الملك في الواقع يملك مقاطعة تعيش فيها أمة من البشر تحصل على رزقها أينما تجده ، وتمرح حيثما تحب . لم يكن هذا مهمة الملك : كان يأخذ فقط نصيبه من ثروة الطبيعة . وبفضل

هذه الضريبة كان في وسعه أن يمارس مهنته الملكية التي كانت كلها محدودة بالعلاقات القائمة بينه وبين سائر الملوك ، وأولاد عمومته وأخواله ، ومنافسيه . نرى من ذلك أن الملك كان عنده عمل يباشره ، وكان عند رعاياه أعمال يباشرونها ، وكانت شئون الملك تسمى « شئون الدولة » ، وهي خلاف شئون رعاياه . ويتدخل الملك بأقل قدر مستطاع في نشاطات رعاياه الذين لا يشعرون بالسرور عندما يرون جامع الضرائب الملكية يأتي إليهم كثيرا ، وكلما قل تعامله معهم ازدادوا سرورا . كان ذلك على الأقل حتى حدث ، بفضل من يدعى كولبير أن تحول الملك من اقتصاد جامع إلى اقتصاد زارع ، ومن ثم جنب لمصلحته الخاصة بعض قطاعات مملكته . وإذا لاحظ حركة تجارية على طريق أو نهر يجتاز أراضيه ، لم يعبث بهذا التدفق الطبيعي . بل إنه يفرض ضريبة على هذا المورد .

ولنعد الآن إلى المدينة الاغريقية أو الرومانية . أن « صوصبولوجيا » الجماعة عند كل من هذه الدويلات الصغيرة لا تشبه نظيرتها عند أمة حديثة ؛ ديمقراطية كانت أو غير ديمقراطية ، وإنما تشبه بالأحرى حزبا سياسيا مناضلا . لم تكن المدينة القديمة تتألف من سكان معهم قادتهم ، ومن مجتمع مدني محكوم و متميز عن الدولة بل كانت تتكون من سكانها أنفسهم ، بحياتها الاقتصادية والاجتماعية ، وبقدر ما يتطلب من هؤلاء السكان الأحرار ، كلهم أو بعض منهم أن يكونوا مناضلين في مؤسسة قائمة بينهم ، هي المدينة نفسها . كان من العسير التمييز بين المحكومين وبين السلطات العامة . ويشترك أكل إنسان في هذه العملية . ولم تكن المؤسسة المدنية تستغل سكانها كما يفعل الملك . كانت السلطات العامة ببساطة شبيهة بسائر السكان ، فقط ينتخبها أو يتقبلها الأهالي على أنها قادتهم . كتب كريستيان ماير Christian Meyer في بحثه الرابع (٢) : « بقي المجتمع أساسا كما كان ، بكل ما فيه من تباينات ، ولكنه فصل المستوى السياسي عن المستوى الاجتماعي » مصحوبا بطابع سياسي مكثف . وقال أثيني : « الرجل الذي لا يعمل في السياسة ، لا يعتبر هنا رجلا مسالما » ولكنه مواطن غير صالح » (٣) .

ماذا كانت العلاقة إذن بين المدنية وبين المجتمع ؟ هذه العلاقة قطعت كل مواطن نصفين ، كانت هي نفس العلاقة الموجودة في حرب عصرية بين المناضل بصفته هذه ، وبينه وبين المناضل بصفته فردا من الأفراد منغمسا داخل القوى الاقتصادية والروابط الاجتماعية .

مثال ذلك : كان المواطن يكسب عيشه بالطريقة التي يختارها ، غنيا كان أو فقيرا ، وكانت الملكية مقدسة إلى أبعد الحدود . والمطلوب من المواطن أن يضع كل

Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp (٢)
Verlage, 1980, p. 25E.

Thucydides, II, 40, 2; cf Meierff, (٣)

ن ما يستهيه ماير « الهوية السياسية » للمجتمع هو نفسه ما تسميه « مسلمات » أو « خطاب » (بالمعنى الذي يقصده لوكولت) ، وبخصوص اختفاء الطابع السياسي ، انظر صفحات ٢٨٩ - ٢٩٢ .

جهوده وموارده تحت تصرف اخوانه ، في حماسة أكثر تلقائية من حماسة دافع الضرائب العادي . ونعلم أن الاحتفالات الوطنية * وبعض نفقات التسلح كان يمولها بوجه عام أغنى المواطنين الذين يشعرون بأنهم ملتزمون أدبيا بذلك . هذه الرعاية الوطنية قد نمت بحافزين مختلفين كل الاختلاف . ففي ذلك العالم ، حيث كانت المدينة والمجتمع تشكلا ثنائيا غامضا أو متضادا ، كان للطبوس الدينية والبر والاحسان حافز اجتماعي . كان الثرى يستعرض ثروته ؛ ويبرر شرعيتها بأن يجب منها للغير ، ويتباهى بما يهبه بتلقائية وكأنه يخدم نفسه . أما الحافز الثاني فهو مدني ، أكثر تقيدا . والاحسان ، ولو أنه لم يكن التزاما رسميا كالضريبة . إلا أنه مع ذلك التزام أدبي . وبالنسبة الى المناضل ، كانت الفضيلة ومبادئ الأخلاق شديدة الصرامة ، فعليه أن يبذل كل ما في وسعه للإعلان عما يملك من موارد والا كان شحيحا ، ولا يجوز له أن يتمتع عن تكريس بعض ماله لأعمال البر .

باختصار ، كان الفكر السياسي في اليونان ؛ كما كان في روما مترددا دراما بين شكلين . فثمة شكل يتمشى في الكثير من الأحيان مع الواقع ؛ يقضي بأن البعض يحكم والبعض يطيع الأوامر . والواضح أن الحكام لم يكونوا من سلالة مختلفة عن سلالة المحكومين وليسوا سادة للإجبرين ، بل كانوا آتين من صفوفهم . وسوف يعودون الى حيث أتوا . ومع ذلك كان الحكم نشاطا متخصصا . أما في الشكل الثاني فالأمر على العكس من ذلك ، إذ أن التفرقة بين الحكام والمحكومين أقل أهمية من المجموع الكبير الذي يوحدهم ، والذي هو البنيان المدني الذي يتشكل من العاملين الفعاليين والحاكم هنا مجرد مواطن ، أكثر نشاطا من الآخرين ، وقد تلقى مسئولياته من أقرانه . ذلك هو النمط الذي لابد فيه على الدوام من تفسير الواقع ، أو حتى التمشي معه . ونلمس التردد بين الشكلين في الصفحات الست الأخيرة من كتاب «حديث في التاج » لديموسثينيس ، حيث يقر لجبهور الاثينيين . وكانوا قضائه في ذلك اليوم بأنه « من المستطاع حقيقة أن يعيش المرء في سلام دون أن يخطيء ، أو يسىء الى المدينة . هذا هو نوع الحياة التي يعيشها الغالبية منكم ، أيها المواطنون الأعزاء . وبعد أن أعرب الخطيب عن رأيه هذا ، راح يرسم صورة المواطن الصالح ، فهو عامل نشيط يتولى عددا من المهام ، ولا يكتفى بالوفاء بالالتزامات التي تفرضها عليه السلطات العامة . فالمواطن يبذل النصيحة للناس في المجالس ، ويقوم بمهمة السفير ، وينفق ثروته في بناء الاستحكامات أو السفن الحربية . والمواطن الصالح في أعيننا سياسي بدوافعه الباطنية . والفرق واضح بين هذا العصر وسائر العصور . فالأمير في عصر ما قبل الثورة الفرنسية كان ينتظر من رعايا مملكته أن يكونوا فقط مخلصين ، أو غير مباينين ، وأن يدفعوا ما عليهم من ضرائب . والمطلوب فقط من سكان بلد عصى ألا يعرفوا امكانيات المعاشية في إطار نظام خاص . ويجب حمل كل السكان الذين يتعين رعايتهم على تقبل حد أدنى من الفضائل المدنية ، والنظام العام ، والطاعة العسكرية . أما المدينة القديمة فكانت على العكس

من ذلك تعتبر أن مواطنيها قد اختاروها بكيفية ما (وهذا ما تقوله قوانين أثينا
فى « كريتو » Crito - سقراط) وتتطلب منهم حماسة الجنود المحترفين

ليس هناك إذن حدود لما تتطلبه المدينة من مواطنيها (٤) . وعندما كتب
أكينوفون يقول ان « المواطن الصالح يحترم القانون » ثم يكن يقصد أنه يكفى
المراء عدم مخالفة القوانين المكتوبة فى أدائه ما عليه من واجبات . ذلك لأن ما كان
يطلق عليه فى ذلك الأوان « القانون » كان أكثر بكثير مما نفهمه نحن من هذه
الكلمة . (٥) كان « القانون » هو كل القوانين ، والعرف غير المكتوب ، والقرارات
السياسية ، والأوامر الصادرة من السلطات ، وبوجه عام الإرادة الجماعية التى
لها شرعية تفوق الالتزامات المؤقتة (٦) .

كان القانون هو الصفة المميزة لأثينا . وفى « كريتو » كانت وطنية سقراط
مرتبطة بالقوانين ، لا بالأرض ، أو بالأسلاف ، أو بالأمة . كانت طاعة القانون
تعنى أن يكرس الفرد نفسه بحماسة لإرادة الجماعة ، وللطاعة دون شكوى ،
فالمناضل يخدم حزبه ولا يستغله ليحسن نصيبه وحظه ، ويضاف نشاطه السياسى
الى حياته الاجتماعية ، ويبقى مع ذلك متميزاً عنها . وفى الامكان أن نفهم أن
افتراض النضالية يزداد وضوحاً ونجاحاً دائماً فلا يؤثر فى اهتمامات صاحبها .

وهكذا عرفت الحماسة النضالية الى جانب المجتمع مضمارة سياسياً ، بالمعنى
الضيق لهذه الكلمة . (٧) وترتب على ذلك عاطفة جماعية ، واضفاء الطابع
السياسى على التفكير ، مما جعل لأثينا القديمة مظهراً عصرياً كاذباً . وكون المواطن
مناضلاً يعنى أيضاً أنه ، كما يقول هـ . ريم H. Rehm لم يكن الموضوع الذى
تستهدفه الحكومة ، ولكنه كان أداتها (٨) . لم يكن محكوماً بل كان يستخدم
ليحكم . كانت هذه « الدولة » سفينة عجيبة ليس فيها ركاب . فبغض النظر عن
القبطان (أو بالأحرى الربان ؛ كما كانوا يسمونه (٩)) لم يكن بها ملاحون .
وعندما يتحدثون أفلاطون أو أرسطو عن سفينة الدولة (١٠) فانهما لا يذكران سوى

(٤) السينوفون : Memorabilia ، ١ ، ٢ ، ٤٩ .

(٥) عن « القانون » انظر صفحة ممتعة فى « امربرج » Eirenberg « الدولة
اليونانية » ص ١٦٤ .

(٦) أكينوفون : Memorabilia الجزء الرابع ، ٤ ، ٢ .

(٧) كريستيان ماير ، المرجع السابق Engtehung ص ١٥١ ، ٢١٦ مع المذكرة ١٩٦ ،
وما بعدها ٨٦ ، ٢١٣ .

(٨) هـ . ريم ، ص ٧٨ : Geschichte der Staatsrechtswissenschaft .

(٩) لان الربان كان فى ذلك الحين هو قبطان السفينة كما أوضح ذلك جان روجيه
Jean Rougé Studi in onore di Edoardo Volterra ، المجلد ٣ ص ١٧٤ .

(١٠) درس C.M. Moschetti تشبيه السياسى بربان السفينة فى :
— Gubernare rem publican, Contributo alla storia del diritto marit-
timo e del diritto pubblico romano, Milano Giuffrè, 1966.

البحارة (١١) ، ويعتبر كل من ينتمى الى السفينة أنه يشترك فى عملها . وفى حقوة اقتربها مترجم حديث ، وهو مع ذلك مترجم ممتاز (١٢) تكشف عن طابعه العصرى ، تحدث حديثا خاصا عن طاقم السفينة والركاب . وليس ثمة شئ لا قيمة له فى أى نص ، ولا يمكن تفرقة الشكل من المضمون . وما نسميه الفروق الدقيقة (الظلال) فى العبارة ليست مجرد أساليب كلامية لا أهمية فى تمييزها ، ولكنها كثيرا ما تنم عن أعماق فى الفكر ، وضروب من اختلاف الفهم بيننا وبين القدامى (١٣) وإذا أغفلنا هذه الظلال ، جعلنا النص متبذلا ، وظننا مع ذلك أننا وجدنا الحقائق « الأبدية » والنيبرالية البورجوازية تنظم رحلات بحرية يصنع خلالها كل مسافر ما فى وسعه أن يصنعه . أما طاقم السفينة فانه يوفر البضائع والخدمات الجماعية .

كانت المدينة الاغريقية بمثابة سفينة ، ركبها كلهم هم ملاحوها . ووجد الأفراد بقدراتهم وثوراتهم المختلفة المتنوعة أنهم مضطرون لعبور الزمن التاريخي وصخوره الساحلية (١٤) ، وانتظموا فى جماعات معيشية ، وأسهم كل منهم بأحسن ما يستطيع فى سبيل الصالح العام . ترى ماذا كان مصدر هذا المفهوم الذى ساد الفكر والممارسة العملية الى حد ما ؟ فى الامكان أن تتصور مصدرين محتملين : الحرب ، والشعب . كانت الحزب فى العصر القديم تشغل نصف حياة المواطن (١٥) . وقد قارن ماكس فيبر Max Weber الديمقراطية الحربية الطابع فى العصور القديمة بالمدينة التجارية فى العصور الوسطى (١٦) . ولعل الحماسة النضالية والتضامن الجماعى كان لهما أيضا أصل سياسى أكبر . وقد وضع كريستيان ماير طبيعة اصلاح Cleisthnes : ذلك بتعبئة جموع الفلاحين من أجل حمايتهم من سيطرة ارسطوقراطيين أثينا الوراثنين (١٧) . وربما كانت هذه المصادر أيضا مشكلة كاذبة . وربما ابتدع النمط النضالى من نماذج

(١١) أفلاطون « الجمهورية » ١٤٨٨ . وأرسطو « السياسة » ١٢٧٦ ب ٢٠ .

(١٢) مذكرة تريكو Tricot بشأن « السياسة » ، ١٢٨٦ ب ٢٠ .

(١٣) بخصوص الطريقة ، انظر Oswald Ducrot. «Dire et ne pas dire», 2nd éd. p. 13. فى الامكان أن نبحت فى أى نص عن الفكرة الضمنية للمعتقدات الرقيقة فى العصر ؟ معنى هذا أن النص لا يكون متاسكا الا اذا اكتمل بهذه للمعتقدات ، وهذا صحيح حتى اذا علم أن النص لم يقدم الا تأكيدا لهذه المعتقدات .

(١٤) أفلاطون « القوانين » ، ٧٥٨ ا . « تحكم المدينة وتوجه من خلال تضخم مدن أخرى »

بوليبوس Polybius الجزء السادس ، ٤٤ .

(١٥) أرسطو « السياسة » ، ١٢٥٤ ب ٣٠ و ١٢٢٣ ا ٣٠ ، أرينوفون Memorabilia

الجزء الثانى ، ٦ ، ١ .

(١٦) ب . فيدال ناكيه P. Vidal-Naquel : « الصياد الاسود » ، مارسيلو ١٩٨١ ص ١٤٩ ، ك ماير : المرجع السابق Entstehung ٦٦ ، فيما يتعلق ب « السياسة » لأرسطو ، ١٢٩٧ ب ١٢ .

(١٧) ك ماير « كليستين والسالة السياسية لدولة المدينة الاغريقية » فى « المجلة الدولية للحقوق فى العصور القديمة » الجزء ٢٠ ، ١٩٧٣ ص ١٦٥ - ١٥٩ .

فكرة مستعارة من مناطق مستبعدة من العمل السياسي والعسكري ، اذا كنا نؤمن بالابتداع في مجال التاريخ .

وهكذا فان توافقا تاريخيا ، أو ربما ابتداعية تاريخية ، قد وضع الى جوار سياسة من المساواة والتضامن في الفضيلة المدنية مجتمعا غير متكافئ ومزق مثل مجتمعات كثيرة غيره . ولا حاجة بنا لأن نضيف أنه ما دامت الحياة السياسية حساسة تماما للقوى الاجتماعية ، كانت النتيجة أكثر تقديرا ، وأكثر مثالية ، أو أن شئنا أكثر سموا ورفعنا . أكان فقراء روما مأمورين بأن يكون لهم للمدينة الأولوية على الجشع المقبوت . ولا زالت الحقيقة أن العصور القديمة كانت تفكر في السياسة بعبارات النضال ، وبصورة طبيعية مثلما نفكر نحن فيها بعبارات الديمقراطية . ولم يكن في الامكان التفكير فيها في العصور القديمة بشكل آخر . ذلك هو الغموض الذي ينشئ كلمة « ايدولوجيا » : دفاع (كلامي أو كتابي) ولكنه محجب . ويمكن رؤية هذا اذا اعتبرنا العلاقة بين الفعالية السياسية وبين القوى الاجتماعية في مختلف العصور ، وبعبارة أخرى بين الفضيلة المدنية وبين الفراغ من العمل .

لكي نذكر أهمية هذا الفراغ ، أو ما كان يسمى كذلك ، ينبغي لنا أن نفهم طبيعة المدينة الاغريقية باعتبارها « ديمقراطية » . كانت المدينة بمثابة مؤسسة اجتماعية تظهر وسط الأهالي ، وثمة مراكز في نطاق هذه المؤسسة مخصصة عادة لأفراد ممتازين (١٨) يعيشون في هدوء وفراغ ، لأنهم أغنياء . وتسمع أحيانا دائرة هؤلاء الممتازين تضم كل « الناس » (كما في أثينا) ، وكان هذا اما امتيازا كبيرا أو تسامحا مفرطا (١٩) . وعاد أفلاطون الى المبادئ السليمة : فكل المشتركين في مدينته المثالية يملكون الوسائل التي تساعد على التفرغ للحياة المدنية وحدها ، وهذه الحياة تتيح لهم قدرا من أوقات الفراغ .

والواضح أن الاغريق صاغوا مسألة السياسة بكيفية هي العكس تقريبا من الكيفية التي نفهمها نحن . ولم يقصد أفلاطون أن يجعل الناس سعداء ، ولا أن يجعلهم يعيشون في سلام مع بعضهم بعضا ، ولا أن يزود المجتمع البشري بمأهل ، ولم يحاول أن ينظم هذا المجتمع ، وإنما حاول أن يوجه بين الناس مؤسسة قوية

(١٨) ينتمي الانسان الى المدينة ، أو لا ينتمي اليها ، والبعض يشعرون أنهم « مستبعدون من المدينة » (القوانين ، ١٧٨ ب) ويمانون من ذلك .

(١٩) حتى ان الشعاذين والعبيد كانوا يعتبرون من المواطنين ، كما قال الاثيني بثرامينيس (اكرينوفون ، Hellenica الجزء الثاني ، ٣ ، ٤٨) . ولم يتبين في هذا النص أدنى تردد

فيما يخص بالعبيد ، بل على العكس يحاول بثرامينيس أن يشمر خصمه على سخطه الديمقراطية المفرطة ، ويستخدم في ذلك أسلوبا من أساليب المبالغة ، وكأننا ننتخب أطفالا لم يصلوا به الى سن الرشد ، ولنتج صفة المواطن لثوان العرت . والواضح أنه لم يتصور أي انسان أن تفتح المدينة للعبيد ، أو حتى للاجناب !

البنيان ، هي المدينة ، وكأنه يجند جيشا ، أو أنه في هذه الحالة يعد نظاما ناميا
النزعة . ولم يكن يسعى لتكوين جموع بشرية ، بل لحشد فرقة بديعة ، ومن ثم
كان لابد من اختيار المجندين أنفسهم . وكان قصد أفلاطون أن ينشئ مدينة من
أناس يتصرفون على مهل وبروية ، وكأنه يعبئ نساكا في دبر ، وهؤلاء النساك
أثرياء بدرجة تتيح لهم أن يقضوا وقتهم كله في انشاد التراتيل ، ولا يعملون
شيئا آخر .

هذا هو ما يفترضه « القوانين » (٢٠)، (ولم يشر أحد الى ذلك الا قليلا) ،
وهو لا يختلف عن الافتراض الذي يتضمنه الفكر السياسي والممارسة السياسية
لدى الاغريق بوجه عام . ولم يلق الاغريق أسئلة بشأن الحياة الاجتماعية ، بل
راحوا ينشئون مدنا جيدة بدلا من أن يعيشوا كالبرابرة ، في قبائل غير منظمة ،
أو في ممالك سلبية ، كممالك الشرقيين . وعندما كتب أرسطو أن الانسان حيوان
سياسي ، لم يكن يحاول أن ينظم الجنس البشري . كان يقصد أن المثل الأعلى telos
للانسان الكامل هو أن يعيش في دولة مدينة polis لا في أية جهة أخرى . كان
قصده ، بعبارة أخرى أن الاغريق أرفع شأنا من البرابرة وأنهم النموذج الطرائع
للجنس البشري (٢١) . وتشابكت مشكلة الانسان القديم مع مشكلة الانسان
العصري ، إذ كان هناك مدن اغريقية اتسعت فشمكت كل الناس ، وعلى العكس
من ذلك ، حدث أن فصلت الثقافات الحديثة المواطنين العاملين عن المواطنين
السلبين . ومع ذلك فالمشكلتان تصدران عن وجهتي نظر متعارضتين تماما .
فالفكر الحديث يستهل بسلطان يتحمل رجل السياسة مسئوليته عنهم ، ويتساءل
كيف يمكن تنظيم هؤلاء الناس حتى يصيروا مواطنين . أما الاغريق فأنهم يتساءلون
عن ينال لقب المواطن ، والمسئولية التي اضطلعوا بها هي انشاء مدينة منظمة
تنظيما جيدا . والواضح أنه لا جدوى من الحديث عن الديمقراطية الأبدية من عهد
الاغريق الى وقتنا الحاضر . فقد تكون الديمقراطية الحديثة قاصرة على المواطنين
العاملين وحدهم . والحركة عند الاغريق حركة مركزية طاردة . فهناك مدن اتسعت
فشمكت عامة الناس demos . كلهم . أما نحن ، فانا نمضي من العمومية الى
المؤسسة . وقد بدأوا هم بالمؤسسة ، ورغم أنهم تقدموا صوب ديموقراطيتهم ، الا أنهم
لم يفكروا أبدا في العمومية على أنها نموذج مثالي أو أنها شيء يؤسف عليه . كان
هناك شيء واحد محتمل في نظرهم ، ولا يمكن أن نفكر نحن فيه . كانوا قادرين
على الخوض الى التقيض ؛ بالعودة الى تصويت محدود بأصحاب الأملاك ؛ اتي حين أن
العمومية في نظرنا حق طبيعي يمكن أن يرد عليه في البداية ؛ عند ممارسته ؛
بعض القيود ، ولكن لا يمكن التغاؤه بعد أن يكون قد تحقق بالكامل .

(٢٠) راجع : Veyne « الحيز والسيرك » ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢١) م . ديفورني M. Defourney : « أرسطو ، دراسات في « السياسة » ، باريس

١٩٣٢ ، ص ٣٨٣ .

هذا هو السبب في أن الاغريق ، حين فكروا في الموضوع ، صاغوا المؤسسات ' فوضعوا ' القوانين ' . حقا أنهم لم يكتبوا « برآة الأمراء » ؛ ولكنهم لم يتصوروا كذلك « العقد الاجتماعي » أو « اللويثان » (Leviathan) (أو الدولة) ولم يحاولوا أن يكتشفوا أصول المجتمع . كان تفكيرهم منصبا على إيجاد مدينة مثالية ، ويدور هذا التصميم حول الواقع : أي تأسيس مدن حقيقية تتلقى تشريعا من مؤسسيها ، وتختار مواطنيها في المستقبل . وكان الغرض من « قوانين » أفلاطون إنشاء « مستعمرة » (٢٢) ، ولكن كيف ولماذا كانت مدينة الفيلسوف خاصة بالأثرياء ؟ ولم كان الفراغ وراثيا ؟ ذلك لأن في مدينة أفلاطون كان التوارث موجودا . ويصر أفلاطون على هذا ، فكل انسان يرغب في الأبدية ، وأن يترك ماله لابنائه . وكل مواطن في مدينة أفلاطون لابد أن يتلقى تركته تبقى ملكا له ، وفي وسعه أن يفتني ، ويصاعف أملاكه أربعة اصعاف . لم يكن المواطنون مجبرين على العمل ، وكان هذا الأمر جليا في نظر أفلاطون ؛ حتى لقد ذكره عرضا ، أو بالأحرى كامر ثانوى في قياسه المنطقي . « أما نوع الحياة التي يعيشها هؤلاء الناس ؟ ذلك لأن كل ما هو مطلوب لبقائهم سوف يكون متاحا بمقادير مناسبة ، بينما تترك المهن الآخرين . وتترك المزارع للعبيد الذين يزودون رجالنا بنصيب كاف من ثمار الأرض حتى يعيشوا حياة منظمة » (٢٣) .

فما أرسطو الشاب الذى صمم هو الآخر مدينة ، فانه لم يكن أقل تدقيقا . « ينبغي أن يعيش المواطنون حياة غير حياة التاجر أو الصانع (لأن مثل هذه الأساليب المعيشية منحلة ومناقضة للمنزلة الرفيعة) ؛ ولا يجوز أن يكون مواطنو المستقبل مزارعين ؛ لأن الانسان فى حاجة الى أوقات فراغ لينمى صفاته الراقية ويمارس النشاطات السياسية » (٢٤) .

ويمكننا بسهولة أن نخمن أن أوقات الفراغ لم تكن تقاس بساعة توقيت يدوية ، ولكنها تعبر عن أسلوب معيشى دائم ، فهى تعنى الثراء ، وفى أحسن

(٢٢) انظر بنوع خاص « القوانين » ١ - ٤ - ج ، ٧ - ٧ - د ، ٧٣٥ - هـ ، ٧٣٧ - ب ،

٧٤٤ ب ج .

(٢٣) القوانين ، ٨ - ٦ - د .

(٢٤) أرسطو « السياسة » ١٣٢٨ ب ٣٥ ، وترجم كلمة *arete* بعبارة « منزلة رفيعة » أحسن من كلمة « فضيلة » التى تحجب ظلال المعنى وتجعل الكثير من النصوص الوثنية غير مفهومة . وتصح كلمة « فضيلة » القيمة الأخلاقية وحدها قبالة مزايا غيرها ، صادقة كانت أم كاذبة . أما « المنزلة الرفيعة » فانها تدل على كل من الفضيلة ولقب النبالة « لرجل نبيل » . والثراء من « المنزلة الرفيعة »

الأحوال الثراء القائم على ملكية الأرض (٢٥) . وقد أكد أفلاطون في « القوانين » أن المواطن الجدير بهذا الاسم لا يجوز أن يعمل شيئا ، وقال بعد صفحتين أن هذا المواطن « يجب أن يمضي عدة ساعات كل ليلة ليؤدي جزءا كبيرا من واجباته السياسية إذا كان حاكما ، أو واجباته الاقتصادية إذا لم يكن كذلك » (٢٦) ، ويقصد بذلك مهامه العائلية ، بالإشراف على مزارعه التي يتولى عبده زراعتها . الرجل الغني هو رجل الفراغ ، لا لأنه لا يشتغل ، ولكن لأنه لا يعتمد على شيء أو على إنسان حسب المفهوم القديم للعمل . رجل الفراغ ، في هذا المعنى ليس له مهنة ، هويته أن له أملاكا ، ولا حاجة إلى العمل من أجل الامتلاك . الإنسان في حاجة فقط لأن يعيش ، والواضح أنه لا يلد من إدارة الأملاك ولكن ليس هذا في الواقع عملا ولكنه بالأحرى ممارسة لحق الملكية . ومن ثم فليس صحيحا حتما أن يكون صاحب الأملاك الكبيرة متغيبا عن أرضيه لأنه يحتاج فقط لأن يبقى على مستوى مرتفع من حيث الدخل ، حتى يحافظ على مكانته . وعلى العكس ، فإنه كثيرا ما يعمل على زيادة إنتاجيته حتى يترك لأبنائه أملاكا أكثر . ومن ثم فليس من الحقيقي أيضا أن ادارته أملاكه هي نوع من الاكتفاء الذاتي ، بل إنه ، على العكس ، ينتج من أجل أن يتاجر في الأسواق القريبة أو البعيدة . ومع ذلك كانت السوق وسيلة للثراء « فلم تكن هي الغاية التي تهيم على هذا التنظيم العقلاني . وبقيت الغاية غاية عائلية : أن ينقل الفرد أملاكه إلى أبنائه . نستشهد في هذا الصدد بصفحة رائعة في كتاب آلان جويمان Alain Guillemin (٢٧) : « كانوا مقاولين حقيقيين وملوك أرض ، يهتمون

(٢٥) مشكلة الحد من قيمة العمل في العصور القديمة ليست مشكلة بسيطة . وقد تنوع هذا الحد من القيمة تبعا للطبقات الاجتماعية ، ولم يجد دي رويترس صعوبة في تبينه . ويمكن تفسير هذا التنوع بتعريفات أربعة : (١) ماذا كان العمل في نظر القدامى ، أي أننا لا نقصد بالعمل كونه ممتدا على شيء آخر أو أشياء أخرى ، (٢) مكان العمل في الوصف القديم للإنسان الاجتماعي ليس هو الوصف نفسه لهذا الإنسان في وقتنا الحاضر ، فالنبييل باني السفن كان نبيلًا ولكنه لم يكن يبني بنفسه السفن (وإنما يتولى بناء السفن فحسب) ، أما باني السفن من غير النبلاء فإنه كان يوصف بأنه باني السفن . لأن الناس الأدنى مرتبة يوصفون بما يمارسونه من مهنة ، ولهذا كان العمل عظيم القدر عند الطبقات الدنيا ، (٣) وثمة حالة خاصة من الحد من قيمة التجارة والحرف اليدوية ، (٤) ورغم أن الشخص الرفيع المقام لم يكن يعترف بنشاطاته الاقتصادية ، إلا أنه مع ذلك يفخر بكونه بارعا في الأعمال التجارية أو في الزراعة ، وكان هذا موجهة لها قيمتها ، ومنزلة رفيعة أخرى . وبخصوص الخرافة التي كانت ترفع من قيمة الزراعة وتحسن من قيمة التجارة والحرف ، انظر الحجج السائدة التي قدمها أكسينوفون وحاول بها تعزيز ارتفاع قيمة الزراعة (« الاقتصاد » ، الجزء الرابع ، ٢ ، والخامس ، ٤٤) . وبخصوص موقف الإغريق وأفلاطون من الصناعات الحرفية ، والتردد بين نموذجين (« القطاع السياسي يفرق ما يوجد في القطاع التقني ») انظر ب . فيدال ناكيه P. Vidal-Naquet « الصياد الأسود » ، ص ٢٨٩ : « دراسة موضوع غامض : الحرفيون في المدينة الأفلاطونية » .

(٢٦) « القوانين » ، ٨٠٦ د ، و ٨٠٨ ب .

(٢٧) أ جويمان « السلطة والابتداع ، أعيان الماضي ، و تطور الزراعة ، ١٨٣٠ - ١٨٧٥ ، مركز المصوبولوجيا الريفية ، ١٩٨٠ ، الجزء الأول ، ص ٢٥١ - ٢٥٧ . كتب السيد جوديليه M. Godelier في موضع ما (نقل عن الذاكرة) « العقلانية المقصودة للسلوك الاقتصادي ليست مطلقة ، ولكنها تمتد على تدرج العلاقات الاجتماعية » .

يكسب المال . وينظمون عملياتهم تنظيمًا عقلانيًا للوفاء بمتطلبات السوق . ومع ذلك لم يكن المبدأ الذي يقوم في أساسه العقلانية الحصول على أقصى ما يمكن من الارباح ، كما في حالة المقاتل الرأسمالي ، وإنما إدارة أملاك تسد فيما بعد الى الإبناء . ولم تكن هذه الأملاك متصورة بأسلوب متزامن كما قد يتصورها القضاة ورجال القانون ، ولكنها تقوم على دوام الأسرة . وفي سبيل هذه الغاية يفضل هؤلاء الأعيان الربح المباشر على الممارسة التجارية الأخلاقية » .

عندما حرر أوسطو يضع صفحات في صدر كتابه « السياسة » قارن الثروة الطيبة بالثروة الرديئة ، الأخلاقية . ولم يناقش أية واحدة منهما بصورة مختلفة عن الأخرى . ولم تكن سياسة الاكتفاء الذاتي لترفض المبادلات التجارية ، ولكنها تعني أن المبادلة التجارية وسيلة وليست الغاية من العقلانية المتعلقة بالذمة المالية واستمرار احتكار التجارة في العصور القديمة حتى نشأة الرأسمالية غير المسماة التي لم يصد الأمر فيها متعلقًا بالذمة المالية لأسرة مالكة تعمل على استدامة سلطتها الاجتماعية والسياسية . كانت هذه الأسرة مستقرة أحسن استقرار على ملكيتها الأرض ، ولكنها لا تقتصر على ذلك . في الامكان إدارة عملية تجارية أو صناعية أو مصرفية كما تدار الأملاك ، كما يدار جهاز لا اسم له ينتج أرباحا . وفي هذه الحالة ، يفترض أن التاجر أو الصانع الذي يشترك في غايات الطبقة الحاكمة التي تتمتع بالفراغ ، يفترض أنه لا يعمل . وايدولوجية الفراغ ايدولوجية عقلانية الأملاك . وقد وجد القانون الروماني عبارة تشرح هذا ، هي « التدبير أسوة برب الأسرة الصالح » . والفرد ، أما أن يملك أراض يدير شئونها ، أو يزاوّل تجارة أو حرفة على نطاق واسع بحيث لا يعتبر مجرد تاجر أو صانع (٢٨) ، ويبقى الانسان كما هو . ذلك ان العمل أو المهنة تعتبر فكرة الحاجة ، واحتمال الخسارة . « فإن كان المرء غنيا » واشتغل ليبقى غنيا أو يزداد ثراءه ، فإنه في الواقع لا يشتغل ما دام خطر الفقر لم يزل بعيدا . وطالما أن الموارد متوفرة ، فليس المرء في حاجة لأن يكدح جميعها ، والساعات القليلة التي تكرر لهذا العمل ، نهارا أو ليلا لا تحسب في الواقع ، فهي ضرورة عادية ، كارتداء الملابس في الصباح . أما العبد ، فإنه على العكس من ذلك ليس من الأشخاص الذين يعيشون في فراغ (٢٩) ، حتى ولو كان عنده بعض أوقات الفراغ ، طالما أنه يعيش عائلة على سيده . هنا يلتقي الأسلوبان في المعيشة ، ويجتمعان باسم ايدولوجية : التقييم ، والافتراض وقدر الفراغ على أنه شيء رائع لأنه امتياز للطبقة الاجتماعية المسيطرة . كذلك وضع فلاسفة السياسة الذين رأوا كل شيء من خلال عدسات مسبلمات المناضل، وضعوا الفضيلة المدنية على صلة بالفراغ . كانت هذه طريقتهم في تقييم القوى

(٢٨) وصار الامر فيما بعد على هذا النحو في روما حيث لم تكن الحرف الحرة artes liberales تكتسب طبيعتها الحرة الا بعد أن يمارسها رجل حر ، فإذا مارسها عبد أو متوق فإنها لا تكون حرة بآية حال . وبعد أعمال D. Noerr, De Robertig
— Bildung und Gesellschaft : die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der Antike, Darmstadt, 1975.

(٢٩) كان هذا مثلا من الامثال (أوسطو ، « السياسة » ، ١٣٣٤ : ٢٠) .

الاجتماعية التي يشاركون فيها أو يخضعون لها • وكان الأغنياء يعيشون في راحة وفراغ • ولهم نفوذ سياسي • وتقيم هاتان الحقيقتان • أو بالأحرى هاتان القوتان بأن تبرر احدهما الأخرى • ومن خلال «القوانين» (٣٠) و «سياسة» أرسطو تتردد فكرة ثابتة • باصرار شديد حتى انها تتم عن شيء من القلق أو سوء النية : ذلك أن الثراء هو وحده الذي يوفر الفراغ الذي يتيح للانسان أن يشترك في الشؤون العامة • والثراء يبرره النشاط السياسي • فيتحول الى امتياز يختص به الأغنياء (٣١) • باسم الواقعية السياسية • ولكن هل كان صحيحا أن الأغنياء أصبحوا منهيكين في الشؤون العامة التي صارت شغلهم الوحيد • وأن الفقراء لم يكن في وسعهم أن يجدوا وقتا ليكرسوا أنفسهم لهذا المجال ؟ كلا • بالطبع • اننا هنا في عالم الخيال • فافلاطون • وحتى أرسطو (٣٢) في موضع آخر يندد بالبطيعة اللاسياسية التي يتصف بها الأغنياء الذين لا يفكرون الا في كسب المال • ولا يهتمون البتة بالمدينة • ويعتبران هذا خطأ • فالأغنياء يخطئون لأنهم لا يتكيفون مع جوهرهم •

ويأتي التعبير عن القلق • من ناحية مفكرينا الاثينيين من أنهم لم يزالوا يسمعون صدى عبارة بضادة تطرق أذانهم (٣٣) وتتردد في المدينة : « في الامكان أن يعنى الانسان بشئونه الخاصة • وهى مختلفة من شخص الى آخر • وبشئون المدينة في الوقت نفسه • • وتقابل « السياسة » هذا الرأي في مناسبات عديدة بحجج متضاربة تستخدم كل أسلوب متاح • فالمحتاجون لا وقت عندهم يتيح لهم أن يكرسوا أنفسهم للمدينة • ولا ينتظر منهم أن يشتغلوا بالسياسة • والمحتاجون ليسوا جديرين بالناية بشئون المدينة لأنهم غير أكفاء لذلك • بل ينبغي منعهم من الاشتغال بالسياسة • وتخصيص هذا العمل للرجال المتفرغين له • المحتاجون يهتمون فوق كل شيء بكسب قوتهم ويسرهم أن يتركوا السياسة للأغنياء (٣٤) • والسياسة متروكة للأغنياء • كما ينبغي أن تكون • لأن عندهم الفراغ الكافي لذلك • ولأن امتلاك الفراغ طيبة وفضيلة • تخلق حقاً لهم • وتتطلب عدالة التوزيع أن المزايا المتفاوتة يجب أن يقرن بها حقوق متفاوتة (٣٥) •

(٣٠) « القوانين » ٨٤٦ د • و « القوانين » بوجه أعم برنامج يجعل الأغنياء في نوع من الحياة التأملية التي ليس لهم فيها أولات فراغ تتيح لهم أن يهتموا في شئونهم المالية •

(٣١) Chrites المرجع السابق • ص ٢٥ : « أتى احتقار العمل من الكسل الأعلى للحياة السياسية : فالانسان الذي يجب عليه أن يسعى لكسب قوته ليس لديه وقت فراغ يتيح له الاستجابة لرغبته في أن يكون من رجال السياسة • • يوريببوس « النساء المتضرعات » ٤١٩ : يصرح سفير مدينة أوليمباركية قائلا • « حتى اذا لم يكن الفلاح جاهلا • فإن عمله يمنعه من الاشتغال بشئون المدينة » •

(٣٢) بخصوص أفلاطون • انظر نهاية هذا المقال • وبخصوص أرسطو • انظر « السياسة » • ١٢٨٦ ب ١٣ •

(٣٣) قال ذلك بريكيوس في « تومسيديس » المجلد الثاني • الفصل ٤٠ • ٢ •
(٣٤) أرسطو • « السياسة » ١٣١٨ ب ١٠ • ١٣١٩ ب ٣٠ • راجع بوليبيوس Polybius الجزء الرابع • ٧٣ • ٧ • ٨ •

(٣٥) بخصوص عدالة التوزيع في السياسة • انظر « القوانين » ٧٤٤ ب ج و ٧٥٧ ب • هـ •
وأرسطو « السياسة » ١٢٨٠ ب ١٠ • ١٢٨٢ ب ٢٠ • ١٣٠١ ب ٢٥ •
— Nicomachean Ethics, 1131 A 25 ; Isocrates ; Areopagiticus, 21.

لم يكن قصداً أن نندد بايديولوجية قديمة ، ولكن قصدنا أن نوضح كيف صُنفت عناصر مستقلة بعضها عن بعض : الفراغ ، والفضيلة المدنية ، وتطلب هذا قياساً منطقياً ، مقدمته الكبرى « مسلمة » ، في حين أن مقدمته الصغرى أعيد تقييمها . والصالح في السياسة هو المناضل ولكن الفراغ هو الصالح . وعلى ذلك فأصحاب الفراغ مناضلون ، في حين أن المعوزين لا يمكن أن يكونوا مناضلين . ولا يجوز أن يكونوا كذلك ، وهم لا يريدون أن يكونوا كذلك . وقد قيمت الحالة الفعلية للمشغول التي كان للأغنياء فيها السلطة الكاملة على السياسة ، أو أنهم تسمكوا بهذه السلطة ، قيمتاً إجمالياً ، لأن كل سلطة تعتبر صالحة ، ومكتفية بذاتها (٣٦) . والأيديولوجية ، باعتبارها تقيماً تتحول إلى هذا الوضع . وهيبة السلطة أمر حساس بالنسبة إلى الخاضعين لها (٣٧) ، وإلى من يملكونها . أما الفلاسفة وهم حساسون بالنسبة إلى السلطة ، مثلهم في ذلك مثل عامة الناس ، فانهم يتقبلون العلاقة هذه بين الفراغ وبين السلطة السياسية باعتبارها أمراً صالحاً ، ومن ثم فهم يحاولون أن يبرروها ، وأن يجدوا أساساً لهذه الحقيقة الواقعة ، وهم « يعرفون مقدماً أنها ذات أساس سليم وراسخ ، ويحسون أنفسهم يتفوق هذه العقيدة . ولم يهتموا كثيراً بأن حججهم لم توضح بكل تفاصيلها ، ولا جدال في صحة الاستنتاج .

ومع ذلك كانت هذه العلاقة المنطقية محتملة بطريقتين . فمزاولة السياسة لم تكن في أيدي الطبقة الاجتماعية المسيطرة " اللهم الا في المجتمعات القديمة التي يمكن فيها تجميع أنواع مختلفة من التفوق (٣٨) . كان نفس الأفراد يتحكمون في السلطة ، والثروة ، والثقافة . وكان من المحتمل أيضاً أن تختبر مشتعلات السياسة أو يفكر فيها على أنها نضال أكثر منها أي شيء آخر كان في المستلطاق أيضاً التوفيق بين علاقته الانتاجية . ونحن لا نتساءل عما إذا كانت الدولة أو لم تكن أداة في أيدي الطبقة السائدة ، ولكننا نتساءل فقط عما إذا كان الأغنياء قد جعلوا السياسة مهنتهم ، أو كانت الوظائف متميزة كما في عصرنا الحاضر . ورأينا أن أفلاطون وأرسطو يؤكدان أن أهل الفراغ يحكمون ، وأنهم كثيراً ما رفضوا أن يحكموا ، والسبب في ذلك أنهما (أفلاطون وأرسطو) لم يتصورا تقييم الفراغ الذي لم يكن قائماً على المسلمة المدنية في عصرهما . أما النضالية ، وهي نوع من الخطاب نابع من توافق تاريخي ، فإنها تنتمي إلى مجموعة مستقلة عن الاقتصاد ؟ كما يقول كورنو Cournot ولكننا عدلت بأسلوبها التقييم القديم للشراء .

(٣٦) أما بخصوص القول بأن الأيديولوجية تصلح مبرراً في نظر الآخرين ، فإنه افتراض وظيفي وغائي تحضه الواقع (في وسع الإنسان أن يترنم بديع نفسه ، بجرفة أو باستخفاف ، وفي وسع أن يثبت قوته بدلاً من أن يبرر نفسه . والأيديولوجية كثيراً ما لا تقرأ أو تعرف إلا من المستمعين بها . وفي وسع الإنسان أيضاً أن يبقى ساكناً ومع ذلك يصر على عجرته .

(٣٧) في مقدور الخاضعين للسلطة أن يقاوموها في صورة غضب أو تردد . وفي وسعهم أيضاً أن « يفرطوا في التوبيخ » عنها بتأكيد تفوق التواضع وكرامة الضعفاء الذين سوف يتناولون جزاءهم حين يصبح الأخير هو الأول .

(٣٨) راجع « الحزن والسود » ص ١١٧ حيث توضح فكرة لروبرت دال .

ولقد عدلت أيضا النضالات الحقيقية • كتب ماركس الشاب : « كان الهدف الوحيد من الوجود ، وسوف يظل كذلك ، الدولة السياسية ، باعتبارها بالذات سياسية » • وفي أثينا كان انقسام عجيب بين المضمار السياسى والقوى الاجتماعية • كان الناس يطلبون الديمقراطية ، ويفخرون بالحصول عليها ، ويريدون أن يكونوا قادرين على أن تكون لهم « كلمتها الأخيرة » فى الشؤون العامة والدولية (٣٩) ، ان لم يكن فى الشؤون الاقتصادية (٤٠) • ومع ذلك بقي احترام الناس للتفوق الاجتماعى مواطنيهم الوجهاء ، ولقيمة الفراغ ، بقي سليما • ولم يقل الجزارون وعمل الجلود فى أثينا شيئا يناقض هذا • كتب كريستيان ماير يقول ان الاثينى الفقير لم يخترع لنفسه جدولا بالقيم خاصا به ، متميزا عن البورجوازية (٤١) ، التى أبعدت زمنا طويلا عن مضمار السياسة • فى الامكان اذن أن نفهم لماذا كانت الديمقراطية • كان الاسهام فى السياسة فى نظر الشعب مسألة شرف ، ووسيلة لتأكيد الكرامة أمام الأقوياء • واكتشف الشعب وحده مفارجه فى المضمار السياسى • كما اكتشفه فى العصور التالية فى « الكنيسة » حيث يتساوى أفراد الشعب مع الكبار فى المجتمع • كانت الديمقراطية السياسية « أفون الشعب » • وفى أثينا كان الشباب هو الذى يشكل المحلفين ، وكان تولى القضاء حقا حديثا الى أقصى درجة (٤٢) ، وكما كان المحلفون يرتاحون عندما يروا أغنى الناس ينزلون من عليائهم أمام قضائهم • (٤٣)

وبالنسبة للذين لم يكونوا من أفراد الشعب ، فانهم يستطيعون أن يقبلوا اتساع المدينة بحيث تضم الشعب كله ، ولكنهم لا يريدون حقيقة الديمقراطية ، حتى ولو لم يكونوا فى قرارهم من الأوليجاركيين (أعضاء حكومة القلة أو مؤيدوها - المترجم » ، وسواء كانوا مخلصين لعامة الشعب أو كانوا فقط مستسلمين ، فانهم كانوا على حذر من هذه الظاهرة الديمقراطية التى تميز بها بلدهم • كانت الديمقراطية حقيقة واقعة يعرفون عيوبها تمام المعرفة • لم تكن مثلا أعلى يمكن أن يهتدوا به ، بينما هم يجهرن بعيوبه • كان ثوسيويديس وبوريبيوس صادقين بعض الشيء فى مدحتهما الديمقراطية التى وضعاها على لسان بيركليس ، أوتسيوس هذان الرجلان اللذان يتصفان بالفراغ والثقافة كانا ينهمان المثل العليا للشعب الذى يحبانها والذى توليا الحكم من خلاله • ويتقبلان على ما هو عليه (٤٤) • لم يكن أريستوفان بالتأكيد

- (٣٩) فى خصوص حرية التعبير ، انظر ماير Meier Entstehung, op. cit., p. 204; Geschichtliche Grundbegriffe by Brun-ner, Conze and Koselleck, vol. II, p. 247, s.v. «Freiheit».
- « ايزجوريا » Isegoria هى حق الانسان فى ابداء رايه فى السياسة ، دون أن يلزم الصمت ويترك للأقوياء وحدهم حق الكلام • باريسيا Parresia هو الحق فى الصراحة عند الكلام فى السياسة ، أو الشجاعة فى ابداء الراى بالصراحة دون خوف من الأقوياء •
- (٤٠) ماير Entstehung المرجع السابق ص ٢٥٩ •
- (٤١) Entstehung من ٢٥٦ •
- (٤٢) « التوائين » ٧٦ ب •
- (٤٣) اريستوفان Wasps (زناير) ٥٧٥ •
- (٤٤) Ion ، أو الكتاب رقم ٨ ، وفيه يتحدث ثوسيويديس باسمه وبلهجة مختلفة من لهجة النساء الصارعات • أو خطاب بيركليس فى الكتاب رقم ٢ لثوسيويديس •

أوليغاركيا • لقد هجا نظام حكم الشعب ، لأن الشاعر الهجاء بوصفه هذا ليس من المداحين • ولكن حتى إذا لم يكن ضد حكم الشعب ، فإنه كان يفضله سرا في قراراته كان يتصرف كما لو كان مستمعوه من عامة الشعب متفقين معه في تفكيره بأن عيوب حكومة الشعب كانت واضحة كل الوضوح ، وإن الإنسان قد يتساهل معها • إلا أن أفراد الشعب لم يكونوا في نهاية المطاف مغفلين ، كانوا يعلمون تمام العلم أنهم مخدوعون ، كانوا باختصار يفكرون مثلما يفكر الفرسان (٤٥) ، أولئك الرجال الصالحون الأثرياء عنوان القضية المدنية •

الخلاصة أن رجال الفراغ احتفظوا بقدر كاف من التفوق يتيح لهم أن يكونوا بمثابة الأياد لهذه الثورة الديمقراطية • تلك ظاهرة لها دلالتها ، أن رجال الفراغ ، مع سلطتهم الاجتماعية ، بقيت لهم سلطتهم السياسية سليمة ، واحتفظ عامة الشعب باحترامهم للأقوياء • لتتأمل في اللفظة ، المحيرة للقارئ العصري ، التي تجرأ ديموستينيس أن يستخدمها ضد إيسخينيس في مواجهة الشعب المحتشد كله (٤٦) . « أنا أكثر جدارة من إيسخينيس ، فقد ولدت أحسن منه ، ولست أريد أن أبدو وكأنى أهين الفقر ، ولابد أن أقول أنه قدر لي عندما كنت طفلا أن أتردد على مدارس جيدة ، وأملك ثروة كافية حتى لا تضطرني الحاجة لأن أزاو أعمالا مخزية • أما أنت يا إيسخينيس ، فإن نصيبك في طفولتك أن تكس ، مثلما يفعل العبيد ، الفصل الذي كان أبوك يدرس فيه • » • لم تكن هذه مناسبة يصح فيها إهانة عامة الشعب ، لأن الشعب كان في ذلك اليوم يتولى القضاء • ولم يهينهم ديموستينيس ، وكسب قضيته • وانتصر • وكان في وسع ضميره ، ضمير صاحب الأملاك أن يفسر نفسه • ركان النراء يتسبب في أنواع أخرى من التفوق • ولم تكن ثمة مقاييس أخرى للمقيم (٤٧) ، أو قوى متفقة ، مما هو معروف في وقتنا الحاضر ، تشجعه على أن يكون أكثر تواضعا باختصار كان عامة الشعب يتفوقون مع الأعيان في تفكيرهم بأن الديمقراطية لم تكن واضحة بذاتها • ولقد قلنا فيما قبل أن الديمقراطية كانت متصورة كامتداد لامتياز أكثر منها تحقيقا لحق عام • هذا الفوز السياسي الهزيل لم يكن قادرا على أن يقاوم

(٤٥) أريستوفان : « الفرسان » ، ١١١٦ - ١١٥٠ •

(٤٦) « عن العرش » ، ١٠ ، ٢٥١ - ٢٥٨ •

(٤٧) أو على الأقل كانت موجودة بالكاد • كان هناك شعور حقيقي بالتضامن أدى إلى تبادل القروض المالية بين المواطنين كنوع من السلوك الأخرى الذي لا يتدخل في حقوق الملكية • كان هذا السلوك الأخرى من إيزوقراط إلى مشهورين يلقى ثناء كبيرا • كان مناه أيضا أمثال تمدح العمل (الزراعة والتجارة) : إيزوقراط Arcopagiticus ، ٤٤ ، أريستوفان ، Plusus • « كان الأشخاص من الطبقة الدنيا ، يواجهون فيما مضى مصوب الزراعة والتجارة ، ذلك لأنه كان معروفا أن الفقر يولد من الكسل ، وأن الأجرام ينمو من الفقر » (إيزوقراط) • وبدلا من أن تتساءل عن رأى الإثنيين في العمل ، يحسن بنا أن نتساءل عن رأيهم في المال • كانوا يحتذرونهم لأنهم كانوا من طبقة اجتماعية وضعية • ومع ذلك لم يكن العمل شيئا سيئا ، كان مفيدا للفقراء ، ولو لم يكن كذلك عدد الطبقات الثرية •

القوى الاجتماعية على مدى قرن من الزمان . وفي السنوات الثلاثمائة استولى الوجهاء على السلطة ، ولم يتركوها تضيق منهم . (٤٨)

بقى للمفكرين أن يباركوا هذا التطور بأن يشرحوا أن المدينة تحتاج إلى مواطنين يجلبون لها ثرواتهم وفراغهم (٤٩) ، وأن ينتقدوا شرف الفكر بأن يفرقوا بعناية بين واجب الأغنياء في أن يزيدوا مشاركتهم في المدينة بأن يتولوا حكمها ، وبين حقهم المفترض في الحكم لأنهم أغنياء (٥٠) . وعلى ذلك لم يكن الثراء يفيد في ضمان حرية المواطنين العاملين ، كما تردد ذلك فيما بعد من ١٧٨٩ إلى ١٨٤٨ ، واعتبر أنه يتيج لهم أن يؤدوا مزيدا من الخدمات للمدينة . حقا ، في الامكان تغيير اتجاه الحجة . فلو أعييد توزيع هذه الثروات فإن المدينة قد يصير بها عدد أكبر من المواطنين النافعين كان هذا رأى أشهر المصلحين الاجتماعيين في العصور القديمة ، ومنهم الأخوان حراكوس ، اللذان اعتزما تحصين المدينة وعلم الالتفات إلى سعادة الأفراد (٥١) ، وبقيت النضالية تمثل مضمون سياستها .

كانت الديوقراطيات القديمة على الدوام هشة ، وبقيت فقط في زمن يتسم بالشعور الجماعي . فهل ينسب هذا العمر القصير إلى سمة خاصة في التقنية الدستورية ؟ اننا نعرف أن هذه كلها ديوقراطيات مباشرة . ولم تعرف الحصور

(٤٨) لم تعد المواطنة عند أرسطو وظيفة بل أصبحت وشما شرعيا ، فكان هناك محكومون ، في مواجهة الحكام . انظر ك . موسيه C. Mossé « مواطنون عاملون ومواطنون سلبيون في المدن الاغريقية : دراسة نظرية لهذه المسألة » ، في مجلة الدراسات القديمة العدد ٨١ ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤١ . وحتى في غضون القرن ونصف القرن الديموقراطية ، كان لايتنا زمرتها من الأوليجاركيين الذين بقوا جانيا يرقبون عمال الديموقراطية ، وكثيرا ما قالوا « ماذا يكون مصير الشعب بدوننا ؟ » (اكسينوفون الزائف: جمهورية أثينا) ، ليس ثمة شيء مشترك مع هؤلاء الناس » (ثيوفراستس : طبائع ، ٢٦ ، « الأوليجاركيه ٣ ») . والواضح أن هذا الوضع استثنائي . فهؤلاء الأوليجاركيون شعروا أنهم أجانب في أثينا ، وهذا أمر يسهل فهمه . فالوطنية الهيلينية كانت وطنية جماعية ، وطنية جماعة معينة . فاما يكون الانسان ضمن الجماعة الديموقراطية أو يبقى بمعزل عنها . ولكن المدينة والهيئة المدنية كانتا شيئا واحدا ، ومن ثم لم يكن في الوسع التفكير في أثينا أبدية موجودة فيما وراء انحراف الديموقراطية ، مثل ال Action Francaise التي تستخدم فرتسا الخالصة وتكره الجمهورية ، أو ديچول الذي يفضل فرنسا على الشعب الفرنسي . وكانت سيرة القبيادس مثلا جيذا لهذه الوطنية ، وطنية جماعة معينة . وأثينا هي الأثينيون ، أي الرجال الذين قاتلهم القبيادس لصالح مدينة أخرى ، ثم تصالح معهم . وهذا أمر يحدث بين رجل ورجال آخرين . وبعد هزيمة أثينا في عام ٤٠٥ حدم الأوليجاركيون أسوار المدينة على أنغام الفلوت ، ولم يشعروا أنهم متوطنون في هزيمة أثينا الخالصة ، لقد صبوا فدرهم مع قدر الجماعة المعادية .

(٤٩) أرسطو « السياسة » ، ١٢٨٣ ، ١٤١ ، وفي مواضع أخرى .

(٥٠) « السياسة » ، ١٢٨٠ ، ٢٥ و ١٣١٦ ب ١ ، انظر أيضا ١٣٢٨ ب ٣٧ - ١٣٢٩ ب ٣١ .

يقول ايزوقراط : واجب الأثرياء أن يخدموا المدينة ، انهم عبيدها : ٣٦ Areopagiticus

(٥١) ابيان Appian « الحروب الاهلية » ، ١ ، ٧ - ٩ ، ٣٦ - ٣٧ .

القديمة نظام التمثيل النيابي . كتب في ذلك ماكس فيبر (٥٢) : « ومع ذلك فكل ديموقراطية مباشرة نزع الى أن تتحول الى حكومة من الاعيان » .

لا شك في ذلك ، ولكن القانون الدستوري ليس مسئولاً في هذا الخصوص . والإعيان لا يرون السلطة لان عندهم الوقت والكفاءة للحكم ، ولكن لأنهم اقوياء من الوجهة الاجتماعية . الثراء محاط بهيبة كبيرة حتى أليستشعر الناس قوته هذه الهيبة حاسمة ، اقوى من الابرار التهديد الذي يستطيع الثرى أن يمارسه مع الذين يعتمدون عليه . وإذا لم تكن هذه هي الحال في الغرب في القرن أو القرنين الماضيين فالسبب في ذلك ببساطة هو اضعاف الصفة الاحترافية على مهنة السياسة البورجوازية . تحكم بلا شك ، ولكن البورجوازيين لا يحكمون .

ديموقراطية مباشرة أو غير مباشرة ؟ هذا الخيار ليس مجرد موضوع تقني ، لأنه بسبب تقنيته يمكن عزله عن سياقه التاريخي . وليس الاثنان نوعين ، ولكنهما شكلان لا يمكن مقابلة احدهما بالآخر . أما الديموقراطية الأثينية فهي ديموقراطية مباشرة فحسب . وليس ذلك لأن هذا النوع من الحكم ممكن من الوجهة التقنية حين لا تكون المهام السياسية شديدة التعقيد ، والدولة المعنية مدينة صغيرة ، والمواطنون يمكن حشدهم كلهم في ميدان عام ، وإنما لأن ما نسميه الديموقراطية المباشرة كان في سياق التاريخ محاولة لانتزاع اعيان القسم السياسي من نفوذهم العام بتحويل المواطنين الى شخص عاملة منتجة . أما الديموقراطية غير المباشرة في العالم الغربي العصري ، فإنها ، من جهة أخرى وسيلة لاضفاء المشروعية على السلطة التي يمارسها محترفو السياسة حيال الأهالي المذهنين . حقا ان هؤلاء المتخصصين ينتخبون ، ولكنهم يداون بانتخاب أنفسهم (بأن يضربوا مرشحين أو يحثهم التماس على ذلك) . والنظام الانتخابي يزيف حتما الارادة العامة التي لا وجود لها من قبل ، ويساعد على تشكيل هذه الارادة . وتزول العلاقة بين الناخبين وبين السياسة التي يمارسها النواب المنتخبون ، لو كان هذا في الامكان . والتفاوت بين الحكام وبين المحكومين واضح كل الوضوح كما هو الحال في الأزمنة التي كان لافراد الشعب سادة . والفرق هو أن ممثلي الشعب لم يعد في وسعهم أن يعتبروا أنفسهم سادة المحكومين . والمهمة الحقيقية للانتخاب الشعبي ليست اختيار ممثلين ، وإنما اثبات أنهم لا يحكمون بمقتضى حق الهوى ، لأن سلطتهم غير مؤكدة . والانتخابات هي من قبيل « الياصيب » الذي يذكر كل انسان بأن السلطة تعار للحكام الذين ليسوا مثل الملك الذي كان المالك الشرعي لمملكته .

الأيدولوجية ، كما نعرف ليست الا رضاء كل سلطة عن نفسها . فهي تفكر في نفسها بعبارات الثناء والتمجيد ، ولكن ما هي هذه العبارات ؟ إنها تلك التي يعتقد كل عصر أنها كذلك . فالرأسمالية تسمى نفسها « ليبرالية » في عصر الحرية .

(٥٢) « الاقتصاد والجمع » ، ترجمة فراسية ، بلون Plon ، ١٩٧١ ، الجزء الاول ، ص ٢٨٨ .

وكان أثرياء الاغريق يقولون انهم يخدمون المدينة . وكان أفلاطون يصدق كل ما يقال في مجتمعه فهو فلسفى بهذا المعنى (٥٣) " وصنف التأكيدات المتضاربة الصادرة عن السلطات المتميزة .

ولم يشك أفلاطون لحظة في تفوق الأثرياء (٥٤) ، وحققهم في الحكم . فقط وجه الأثرياء إيمانهم بتفوقهم ضد الفقراء . ولكن أفلاطون جعل عليهم واجبات . كان مذهب الفراغ يقضى بأن الغنى لا يشتغل حتى ولو كان مرتبطا بنشاط ما لو أداء شخص أقل ثراء لسمى عملا . واقتضى أفلاطون أن يكف الأثرياء بالفعل عن العمل ، ولكي يصل الى غايته هذه فرض عددا من الأجازات بقدر ما في السنة من أيام . وأطلق أفلاطون على الأثرياء الكسالى في عصره اسم « الاوليجاركيين » ، ولم يشأ أن يشرفهم باسم الارستوقراطيين ، وعنفهم لأنهم يعملون على انماء ثرواتهم بدلا من استخدام أوقات فراغهم استخداما حسنا ، اذا كانوا بسبب جشعهم يستغلون هذا الوقت أسوأ استغلال : كانوا يشتغلون ! كان حبه للمال « لا يترك لهم لحظة واحدة من الراحة يهتمون فيها بأى شيء خلاف أملاكهم » كانت روح كل من هؤلاء المواطنين تسعى الى أن تكون غنية ، ولا تفكر البتة في شيء خلاف الحصول على ربح أكبر كل يوم . كان كل منهم مستعدا لأن يتعلم أية تقنية متصورة ، أو يزاوئ أية حرفة أو تجارة مادام في مقدوره أن يكسب بذلك مالا ، ولا يهتم بغير ذلك من أمور » (٥٥) وكان لابد من وضع حد لهذا لأن المواطن الجدير باسمه هذا « عنده بالفعل مهنة كافية ، بأن ينشئ مدينة منظمة تنظيما جيدا ، والا يعدلها ، وليس هذا مجرد نشاط ثانوي » (٥٦) .

« لا يجوز أن تكون هناك مهنة تستهدف الربح » (٥٧) ، ويجب انقاص الصادرات والواردات الى أقصى حد . ولم يكن لأرسطو الشباب فكر مختلف . فالمدينة ليست مجرد مجموعة من الحوانيت ، وليست في حاجة الى أرباح مفرطة ، ولا ينبغي أن يكون

(٥٣) قد يفرينا المقابلة بين موقف أفلاطون من مذهب العمومية عند الروائيين الذين منحوا الفقراء والبيد منزلة المواطن . على أنه لابد من دراسة أسباب هذه العمومية : انها لا تصدر عن اعتبار بالفقراء والبيد ، بصفتهم هذه ، بقدر ما تصور عن حذر من الثراء ، ومن كل مزية كاذبة لا تضمن الأمن ، والاكتفاء الذاتي . وفى الامكان أن ينزل الخراب بالاغنياء والأقوياء ، أو أن يصيروا عبيدا . انهم لا يملكون الاكتفاء الذاتى حيال أحداث القضاء والقدر ، الا اذا تملوا أن يزدودوا الثراء والحرية . وباختصار فإن الأشخاص الحقيقيين للعمومية الروائيين هم الأثرياء .

(٥٤) قوة المدينة ، حسب « رسائله السابعة » ، ٣٣٤ ب ج ، تأتي من حياتها المدنية ، وبإذلات المواطنين الكهول ، ذوى الأصل النبيل ، والفرقة الكبيرة .

(٥٥) « القوانين » ، ٨٣٦ ج ، وقد وصف الكسالى ، والجشعين الذين يعملون بهمة ونشاط في « الجمهورية » على أنهم أمثال من التزمتين والذين تستبد بهم الهواجس ، ويصابون بالكبت ، فلا يفكرون الا في جمع المال وتوفره .

(٥٦) « القوانين » ، ٨٤٦ د .

(٥٧) القوانين ٨٤٧ د

لها مرفأ أوسع مما يلزم . وقد يكفي الحانوت الأصغر ، إذا جاز هذا التعبير (٥٨) .
والعدو رقم وإ واحد ، على مستوى الأفراد ، أو على مستوى المدينة ، هو الجشع ، أى
الثراء . هل ثمة خوف ، « فيشى » النمط ، من حدوث تطور اقتصادى يعزل الطبقة
السائدة ؟ كلا . مطلقا . كانت فكرة الاكتفاء الذاتى ، بالمعنى القديم لها ، فكرة
محيرة ، فمن الضرورى الاستقلال اقتصاديا ، وبعبارة أفضل من الضرورى علم
الاعتماد على الاقتصاد لأن التجارة جشع ، والانغماس فيها يؤدى الى تدهور السياسة .
كان لفكرة الاكتفاء الذاتى هذه تأثير ضعيف للغاية على النشاط الاقتصادى فى العصور
القديمة ، وتأثير قوى على التفكير ، وكان لها تقريبا نفس الدرجة من الواقعية التى
كانت للنضالية المدنية ، أو هى بالأحرى الفكرة نفسها . فإذا كان المرء مهتما
بالكسب ، أهمل الصالح العام . ونحن إذا أردنا أن نقيس أهمية « مسلمة النضال »
فى الفكر القديم ، يكفىنا أن ندرك انها كانت واسعة سعة فكرة الانغماس والتدهور
التي ملأت الكتب من سولون (٥٩) وأفلاطون الى روسو على مدى ألف عام تقريبا
من « التدهور » فى روما ، من كانوا الى ايلجابال أو رومولوس اغسطولوس .

ولابد أن نقر بأن هذه الفكرة لم تزل غير مفهومة لنا . فهل الظلم ، والتنافس ،
والفوضى هى ثمرة الغنى (٦٠) ، وهل هى تدمر المدينة ؟ وثراء المواطنين يفترض أنهم
يسعون وراء مصالحهم الأنانية بدلا من الاهتمام بالصالح العام وحده . ونحن مع ذلك
نعرف (٦١) أنه لا يمكن عمل شئئين فى وقت واحد . كذلك فإن اليسار يفقد الانسان
السيطرة على نفسه . والأغنياء لا يطيعون « القانون » ، ويصبحون طموحين (٦٢) .
والثراء يخلق كذلك ضروب الغيرة والصراعات الداخلية (٦٣) . ترى كيف أمكن التفكير
على هذا النحو أكثر من ألفى سنة ؟ وبأية طريقة كانت الولايات المتحدة فى عام

(٥٨) أرسطو « السياسة » ، ١٣٢٧ أ ٣٠ ، وهذا نص ترجمناه بأسلوبنا الخاص فى
Annales E.S.C. ١٩٧٩ ص ٢٣٠ ورقم ٧٠ . وفى هذا مقال حاولنا أن نبين أن هناك تفاوتاً عجيباً بين
المثل الأعلى للاكتفاء الذاتى ، وحقائقه الواقية التى كانت بالكاد مكتفية بذاتها . ولم نستطع تفسير هذا
التفاوت ، ذلك لأننا لم نفهم مدى « مسلمة النضالية » فى الوجدان القديم فى تلك القارة الفائرة .
والمثل الأعلى للاكتفاء الذاتى ، والحظر النظرى للمحرر والتجارة الدولية هى جزء من هذه القارة . أما
الحقيقة الواقية فكانت مختلفة كثيراً . انظر على سبيل المثال : ل . جيرنيه I. Gernet
« تزويد أثينا بالكبح » ، ص ٣٧٥ وما بعدها .

(٥٩) فى خصوص سولون انظر الجزء ٣ ، فقرات ٥ - ١٠ . وبخصوص فراغ فكرة تدهور الاخلاق
الرومانية فى أواخر عهد الجمهورية ، انظر ف . هامبل F. Hampe
(٦٠) « القوانين » ٦٧٨ ب ج .
(٦١) انظر المذكورة رقم ٣٦ .

(٦٢) إن ثراء مفرطاً يجعل من السبيل اتباع العقل وطاعة السلطة العامة (أرسطو ، « السياسة » ،
١٣٩٥ ب ٥ - ٢٠) ، والفقر وحده هو الذى يخلق الكبح ، فى حين أن الغنى يتسبب فى عدم الخضوع
للنظام (ايزوتراط Areopagiticus ، ٤) . وكون المرء غنيا ، يعنى فى نظر القدماء أنه
يعن أن يستطيع أن يفعل ما يشاء (وهذا هو المعنى المزدوج فى اللفظة اللاتينية Luxuria)
(٦٣) أفلاطون ، وأرسطو ، وبوليبيوس (الجزء السادس ٥٧٢) .

١٩٤١ دولة أضعف من اليابان الفقيرة ؟ ألا يوجد بالبلاد الفقيرة صراعات اجتماعية ؟ وكيف يهبط البعد الجماعي التي تتحد به مصائر المجتمعات الى مستوى الفضائل الفردية ؟ • هذا البعد الجماعي يتشكل من القوى المادية ، وردود الفعل الأوتوماتية ، والتأثيرات الكنية ، والضمائر الكاذبة •

« فضيلة » كل فرد هي نتيجة أكثر منها سبب ، بفرض أن هذه الفضيلة من الوجهة الاجتماعية أكثر نفعاً منها أنانية • ان الكسل يغلظ علينا في وجود المواقف القديمة بشأن الانحطاط ونحن نصنت انصافاً سلبياً ، ونكف عن محاولة العثور على معنى في علم الاجتماع الساذج هذا •

في وسعنا فقط أن نجد في هذا معنى لو استطعنا أن نوضح مسلمتين أو ثلاثاً • المجتمع لا يظل حياً بذاته ، فهو دائماً في حاجة الى طاقة خلقة • والا أصابه الانحلال • هذه الطاقة فردية وأخلاقية ، لأن البعد الجماعي والمادى غير معروف • والأخلاق جيب معنوى ضد ضروب الاغراء • وانحطاط المدن أمر طبيعي ، شأنه شأن الشيخوخة (٦٤) ورئيس ثمة قصور ذاتي أو « يد خفية » تجعل المجتمعات تستمر حية دهرًا طويلاً غير مرتبطة بما يصمم الفرد ، وتسهم في خير المجتمع ، بمجموعة من الغرائز الانانية • الاضطراب أمر طبيعي أكثر من النظام ، والمجهود وحده هو الذى يحفظ للمدن شكلها ونظامها • والكفاح لا يولد بقوى مجهولة ، وهو كما نعلم متميز عن المجتمع ، وهو عمل يحول المجتمع الى مدينة • وعلى ذلك لا وجود لمدينة اذا لم يوجد قانون يذبح مناضليها ويجبرهم على طاعته (٦٥) • وبدون القانون ينحل كل شيء • القانون يخلق المدينة ، ولا ضرورة لأن يكون القانون أكثر تقدماً أو أكثر تخلفاً من العادات ، ومن وضع المجتمع ، كما هي حال القوانين العصرية التي تتسم بالحصافة في هذا الخصوص • القانون يخلق المجتمع ، ويشكله وينظمه ، ويصنع الآداب والأخلاق بعملية تدريبية تسمى التربية • وقد ينأى القانون بنفسه عن المجتمع لكي يصلحه أو يحدث به ثورة • واعتبرت قوانين أفلاطون بمثابة أحلام « يوطوبية » ، في حين أن جراتسما الثورية ليست الا تفسيراً لمذهب الارادة لدى المشروع القديم •

كان مذهب الارادة هذا أيضاً من خصائص المواطنين الذين يطيعون القانون بالفعل ولم يكن ثمة خلاص بمعزل عن فضيلة الانسان • ويشرح الفكر القديم المعطيات الاجتماعية مستخدماً العناصر التي يعرفها أحسن من غيرها ، الفرد ، والمبادئ الأخلاقية ، • ين لم تكف هذه العناصر الآلهة ، والقدر ، السياسة يحركها علم النفس • ولكن كيف أدى انعدام ضبط النفس الى الجشع ؟ ما هي مصادر انعدام الطاعة ، والطموح ؟ لم يعرف أحد شيئاً يذكر عن هذه الأسئلة • ولم يحاول أحد أن يجد لها حلاً • ومن أفلاطون الى سالوست Sallust وصفت تفاصيل العملية بأساليب

(٦٤) بوليبيوس ، الجزء السادس ، ٩ ، ٥٧ • ولما كان الجنس البشرى يستمر حياً ، فإن كل شيء يبدأ جديداً ، بعد كل فترة من الانحطاط ، وتتطور الانشاءات في صورة دورات •
(٦٥) أنظر صلعة جوهريه في « القوانين » ، ١٨٧٥ •

مختلفة ، حين لم يقل أحد شيئا عن العملية ، أو اعتبرت بالأحرى واضحة . كان من الواضح انه ما أن تسقط القيود الأخلاقية (٦٦) حتى تندفع كل رذيلة متصورة ، تندفع لتملأ الفراغ . وانتشرت طبيعة الشر . وكان هناك طريقة واحدة فقط لمنع حدوث هذا الشيء : هى تدريب الأفراد على طاعة القانون الذى يفرض مبادئ الأخلاق . فإذا كانت هذه المبادئ سيئة ، أو بعبارة أخرى اذا لم يكن القانون مطاعا ، أو كان القانون نفسه سيئا ، عندئذ فلا سبيل لأى علاج .

كان النضال قيда أخلاقيا مستديبا ، وكان مذهب الارادة ينفذ فى كل شئ يؤمن به المجتمع الاغريقى والرومانى ، أو يريد ان يكون . ومنذ عصر أثينا القديمة (الكلاسيك) الى لوينتيليان Quintilian كانت التربية - اذا اقتصرنا على هذا الجانب - تعلم الطفل أن يدعى للنظام الجيد ، ويجتنب النعومة . وكان فى اليونان وروما فكرة متسلطة ، فكرة الرجولة . لم يكن الخوف والمرارة فقط هما اللذين وسمتهما النضالية المعنوية . وعندما خبر (الاغريق والرومان) الرؤيا المروعة بأن كل شئ فى المدينة ينهار ، اعتبروا هذه الكارثة تدهورا ، واضمحلالا أصابا كيان المجتمع ، ولم يتصوروا فيضانا فى التوزيع ، والبلبل ، والفوضى ، كما قد يتصورها المواطنون السليبيون ، فى الدول البولييسية ودول الرفاهية كانوا أساسا يخافون من أنفسهم . وكان خصومهم يشاركونهم مخاوفهم . ذلك لأنه منذ عصر أفلاطون الى عصر سان جيرم ، كان هناك أناس يشعرون بأنهم يعيشون مفترقين فى المجتمع ، ويعتقدون أن المجتمع سئء المنيان ، وأن أيامهم كثيرة . كانوا مثل أندريه برتون الذى أنكر المجتمع البرجوازي ، يعيشون دواما فى « حالة غضب » وعندما حاولوا أن يصيغوا أسس قلتهم ، لم يميزوا الفجوة الموجودة بين المثل الأعلى للتححر الصحيح وبين نفرة الحريات البرجوازية واتهموا الفجوة الموجودة بين المثل الأعلى للنضال (الذى افترضوا أنه كان حقيقة واقعة فى الأيام الماضية السعيدة) وبين الواقع الاجتماعى . ولنحاول بعد ذلك أن نقول ما اذا كان جوفال Juvenal يساريا أو يمينيا . وفى مسألة النضال كانت المتطلبات الأخلاقية تتمشى مع المذهب السياسى للمحافظين . ولقد عاش أفلاطون طوال حياته ، من كريتو Crito الى « التوانين » مع هذا العائق للضمير النضالى .

كان المثل الأعلى لهذه الديموقراطية القديمة أن يكون المواطنون عبيدا لها ، وكانت حركتها الخلاقة على تقيض نظيرتها فى ديموقريطينا . وقد بلغت العصور الحديثة منطقة من الحرية والحياة الخاصة الفردية فى مواجهة الدولة . ولم يكن للأثينيين حريات سوى ما تركه لهم منها المدينة . ولا تهتم الدولة العصرية بأخلاقيات مواطنيها ، اللهم الا فى حالات موصوفة على وجه التخصيص ، فى حين أنه لم يكن ثمة

(٦٦) خلق الانسان ليكايد ، ومن الخطر ان يضعف (« التوانين » ١٧٧) ان علم السيطرة على النفس هى مصدر كل قصور فى النظام ، وكل اسراف (٧٣٤ ب) . وضبط النفس هو وحده الذى يتيح التغلب على الملل (٨٤٠ ج) . والحياة السياسية كانت دائما تتعارض مع الملل .

حدود لحق المدينة فى التدخل فى الحياة الخاصة لمواطنيها ، حتى ولو لم يكن هذا الحق يمارس الا فى القليل النادر .

وبمقارنة حرية القدامى بحرية الانسان العصرى ، قال بنيامين كونستانت Benjamin Constant ان المدينة كانت حرة ، ولكن أهلها كانوا عبيدها . وقد أبان جلينك Jellink أنه من المبالغة القول (٦٧) بأن « الفرد فى نظر القدامى ، كما فى نظر الانسان العصرى يتمتع بمجال من النشاط الحر ، غير مرتبط بالدولة ، الا ان العصور القديمة لم تستطع ابدا أن تفهم الطبيعة الشرعية لهذا المجال المستقل » لكي تكفل الحريات بصورة رسمية . ولكن ألم يكن هذا دليلا على فرق جذرى ، بدلا من أن يكون فراغا ، أو مجرد افتقار الى المعرفة ؟ وكما قال مينزل Meunier (٦٨) فى دراسة رائعة لمحاكمة سقراط : « الحقيقة مع ذلك أن هذه الحرية كانت ببساطة واقعية ، ولم تكن أبدا حقا شخصيا فى مواجهة الدولة » . إن حقوق الانسان ، حتى ولو انتهكت كثيرا أو أصبحت عديدة القيمة ، فانها مع ذلك موجودة معنا . اما ما كان موجودا فى اليونان ، فانه حق المدينة فى التدخل فى الشئون الخاصة للأفراد « ولم يكن هذا الحق الا نتيجة طبيعية لمسألة النضال . لم يكن مثل المواطن مثل خروف فى قطيع من المحكومين ، ولكنه كان آلة المدينة التى تنتظر منه أن يراعى الأخلاق الفردية التى تتطلبها دولنا من موظفيها . كان لحق التفتيش نفس الدرجة من الواقعية التى كانت وقتئذ «للخطاب» النضالى، ولما استخدم فى الممارسة العملية . وقد طبق فى محاكمة سقراط . كان انشاء حريات فى مواجهة المدينة أمرا مخالفا للأخلاق ، لا يخطر على بال أحد . ووصل الأمر بالمدينة الى حد أن تصوغ محظورات ، وتعينها بالتفصيل ، واحدا بعد الآخر . وكل ما كان يحتاج اليه المواطنون الصالحون هو أن يصوغوا على قدم المساواة قوانين مفصلة ، ويكفى ضميرهم لأن يملئ عليهم فى كل حالة ما ينبغى أو مالا ينبغى لهم أن يفعلوه .

كان ايزوقراط يفضل الأخلاق المدنية على القوانين المكتوبة . والجاهل وحده هو الذى « يظن أن الناس يكونون أفضل حين تكون القوانين أكثر تفصيلا » ، وكأنه يمكن غرس الأخلاق فى النفوس بمرسوم ! « ليس بهذه الطريقة تنمو المنزلة الرفيعة والفضيلة ، فهذه تأتى من العادات الشائعة . وتدل كثرة القوانين وتعريفها على أن المدينة رديئة التنظيم ، وأنها تقيم الحواجز ضد الأخطاء حتى تمحو الكثير منها . وإذا نحن اتبعنا الطريق الصحيح ، طريق الفضيلة المدنية ، لم تكن فى حاجة لأن نملا الجدران بنصوص القوانين ولكن علينا أن نفرس الواجب فى النفوس » (٦٩) . الخلاصة * عندما يعرف المواطنون كيف يحكمون أنفسهم ، وعندما تملى عليهم حماسهم للقانون سلوكهم ، فانهم لا يكونون فى حاجة الى

(٦٧) جورج جلينك : — Allgemeine Staatslehre, 3rd, ed., 1921, p. 307.

(٦٨) أدولف مينزل Hellenika ، فيينا ، ١٩٣٨ ، ص ٥٩ .

(٦٩) ايزوقراط Areopagiticus ، ٣٩ - ٤١ .

اقامة الحواجز . ولكن كيف تكون الحال ان كانت حماستهم واهية ؟ أبسط شيء في هذه الحالة أن تحرك المدينة مشاعرهم بمهارة ، بدلا من ارشادهم الى ما هو أفضل ، أو الى ما هو أسوأ باقامة الحواجز . وفي وسعنا أن نخمن الباقي : ذلك أن المثل الأعلى للنضال ، وهو بالفعل استقصائي أو تحقيقي ، والواقع الشديد التراخي والتساهل والمطلوب فيه فقط أن يكون القانون مطاعا ، يتوافقان على التوالي مع نمطى السلطة للذين تردد بينهما الفكر الاغريقى .

وكان أفضل نمط أن تكون المدينة مرتبطة ارتباطا مباشرا بروح رعاياها بدلا من ان تحكمهم من الخارج بأوامر ونواه . فإذا كان المواطنون قد شبوا على طاعة القوانين ، فمفوف يحمل كل منهم « قانون » المدينة في قرارة نفسه ، ولن تلتزم المدينة بحكم قطيع كامل من المواطنين ، بل تقتصر مهمتها على تصحيح أخطائهم ان هم أخطأوا . وسوف يتبع كل مواطن الطريق السوى . ولكن هذا المثل الأعلى لم يتحقق ، ولم تكن التربية وافية (وكثيرا ما نتحدث عن التربية) ، لذلك تضطر المدينة لأن تتكفل بمعالجة عيوب الضمائر ، فتراقب سلوك كل فرد على حدة .

ولكن لماذا تتولى المدينة رقابة سلوك الأفراد بدلا من أن تسخر الصرامة العامة للأعمال التي تضر بالغير أو بالمجتمع كله ؟ ولماذا تهتم الدولة بنقائص الأفراد ؟ هذا ما سوف نراه . وفيما يختص بالاغريق ، على أية حال كان من الواضح أن حياة الفرد تهم الدولة . وعندما حاول البعض أن يفسر ذلك ذكروا أن الوقاية خير من العلاج . والتساهل والثراء يخلقان كما تعلم طبائع غير منضبطة . كذلك يترتب على حب الابتكار عادات في حياة الأفراد . ومن المفيد انشاء أسلوب من الحكم يراقب بعناية أولئك الذين لا يخلو أسلوب معيشتهم من خطر على بنية المجتمع « (٧٠) ومن الأفضل منع المعلمين السيثيين من افساد الشبان (٧١) . ولم ينكر أحد هذا المبدأ ، ولم يستند أى من أفلاطون واكسينوفون على حرية العقيدة دفاعا عن سقراط . وكان لابد في نظرهما من ادانة الإلحاد من الوجهة الشرعية (٧٢) ؛ ولم يجادلا شميثا خلاف الوقائع . وفي الحقيقة لم يكن سقراط ملحدا ، ولو كان كذلك لكان أفلاطون أول من يجعله يشرب الشراب السام « الشواكران » . كانت عقوبة الاعدام جزءا للحسد

(٧٠) ارمطو « السياسة » ، ١٢٨٨ ب ٢٠ ، ترجمة تريكو Tricot

(٧١) عن الأساس الشرعى فى اتهام سقراط بأنه افسد الشباب ، انظر منزل ص ٥٦ . وفى رأى أنه يجب أن نفترض بأن الاساد قد حوكم لا من ناحية آثاره للمادية (بوصف تصرفات الشباب بالفساد) ولكن من حيث مضمون التعليم . كان الافساد إذن هو ما قد نسميه « تدليس العقيدة » (ولكن هذا التعبير قد لا يكون له أى معنى عند الاغريق) .

(٧٢) لا يجعل سقراط الآلهة كما يجعل للمدينة ٢ . وعن Theous nomizein انظر :

— Menzel, p. 17, and W. Fahr, "Theous nomizen" Zum Probleme der Anfänge des Atheismus bei den Griechen, Hildesheim, 1969.

ويوضح بصفحة ١٥٦ أن أفلاطون غير معنى هذه العبارة حتى تطابق آراءه الدينية . وفى رأى الاغريق أن الدين لا يعرف بمقيار الجائرة بالإيمان بالآلهة ، ولكن بممارسة المبادىء . والواضح أن الممارسة تفترض الإيمان ، كما أن الفعل يفترض القصد .

في مدينة « القوانين » التي يعيش سكانها تحت رقابة السلطات كلها ، وسط
الوشاة الذين لا يشير اليهم أفلاطون بأنهم متملقون أذلاء . كانت المدن الحقيقية تعين
حكاما مسئولين عن أخلاق الأفراد وسلوكهم ، أولئك هم الإيפור
Ephors والجنينيكونوم Gynceonoms ، والرقباء في روما ، والحكماء في أثينا Areopagus

ولا غربة في أن نعرف أن نشاط هؤلاء المحققين بقي قاصرا على ابتداع أمثلة .
نفثة أرخون (حاكم في أثينا القديمة - المترجم) استبعد من مجمع الحكماء لأنه تناول
طعام الغداه (أو العشاء) في خان (٧٣) ، الأمر الذي كان يعتبر سلوكا فاجرا (٧٤) .
ولم يكن من الجائز أن يبذل المواطن الصالح ثروته في الاستمتاع بالملذات (٧٥) .
وقد اجترأ أثيني أكل مع بعض المحظيات أن يرد على تعنيف الحكماء بأن له أن يصنع
بماله ما يشاء . (٧٦) الحقيقة أن هذا الذي يدافع عن الحرية في حياة الفرد لم يعد
يعتبر من المواطنين ، بل أصبح موظفا لدى موك مقدونيا الذين كانوا يسيطرون
حمايتهم على أثينا . وقد قال أرسطو أن الحكم الاستبدادي لا يعنى بأخلاق الأفراد (٧٧)
ولا شك بسبب أن الحاكم المستبد لم يعد عنده مواطنون تابعون له ، ولكن يتبعه
فقط العبيد .

ترى هل كان في وسع الأثينيين أن يظلوا من جهة أخرى غير مكترئين بالحاد
واحد من رفاقهم ؟ لقد اقترن الحاد سقراط فقط بواجبات الأخلاق الفردية (لم يكن
للدولة دين يشكل نظاما خاصا للأشياء) . ولكن « كل مناضل هو شخص من الأشخاص
العامة » كما يقول المثل في موضع آخر . وقد أدین سقراط ، وكان في مقدوره أن
يهرب ، ولكن قوانين بلده قالت له ، في غضون حلم رآه ألا يفعل شيئا من هذا .
« ماذا تفكر فيه ياسقراط ؟ أتريد أن تنزل الخراب بنا ، وبالقوانين ، وبالمدينة ؟ » (٧٨)
ذلك لأن القانون وحده هو الذي يتيح للمدينة أن تحافظ على نفسها (٧٩) . وفضل

Athenaeus XIII, 566 F. That is Hyprides, fr. 138 Kenyon. (٧٢)

(٧٤) إيذوقراط Areopagiticus ، ٤٩ . في روما حظر الإباطرة « الصالحون » ،
إعلاء الفجور أصحاب الفنادق أن يبيعوا طعاما .

(٧٥) عاقب قانون من قوانين سولون أولئك الذين يبدرون أموالهم 55 Diogenes Laeertius, 1
وكان رقباء روما يبدون مثل هذه القسوة حيال الفرسان الذين كان عليهم أن يتبعوا أخلاقيات أكثر
صرامة ، بصفتهم شخصيات عامة (كما كان هذا شأن المواطنين الإغريق ، نظريا) . انظر كونيتليان
Puntillian الجزء السادس ٣٢ ، ٤٤ ، ٧٤ . وعاقب إبيدروس Abderus

الفيلسوف ديموقريطس لأنه يبد ثروته : Athenaeus, 168 B (٧٦)
— Athenaeus, IV, 167 E, 168 A, and 168 EF.

وقد رد فارس روماني بالمثل على تعنيف أحد الرقباء « ظننت أن ثروتي تخصني » (كونيتليان) .
(٧٧) أرسطو ، « السياسة » ، ١٩١٩ ب ٣٠ .
(٧٨) أفلاطون ، « كريتو » Crito ١٥٠ أ ب .
(٧٩) أرسطو « الخطابة » ، ١ ، ٤ ، ١٣٦٠ أ ١٩ : « السياسة » ، ١٣١٠ أ ٣٥ :
« الحياة مع طاعة الدستور ليست من قبيل العبودية ، بل إنها على العكس من قبيل الخلاص » (خلاص
المدنية ، والمواطنيين معها) ، أفلاطون ، « القوانين » ، ٧١٥ د .

سقراط أن يتحمل ميتة لا يستحقها على أن يعطى مثلا لعصيان القوانين ، وبذلك يدمر ما كان يمثل في نظره بنية بلده . وانه لشبيه بأولئك البلاشفة القدامى الذين أدبوا في محاكمة غاددة ، وماتوا دون أن ينبسوا ببنت شفة اخلاصا للحزب ، وحتى لا يوقموا القوضى فى نظام الانضباط فيه هو قوته الرئيسية . ولعل هذا أمر جليل . وما الحال اذا لم يكن جليلا ؟ لعله يكون كاشفا .

انه يكشف عما كانت السياسة القديمة تعتقده فى نفسها .

ونحن اذا تساءلنا كيف يكون خلق الأفراد مهما للدولة ، ظهرت لنا آلاف الردود وكلها كاذبة ، صادرة من القادة السياسيين : الخوف من الفضيحة ، ومن القدوة المعدية ، حماية الأفراد ، الخوف السحري من عواقب الإلحاد التى تعود على المجتمع ، وفكرة أن الخلق الشخصى هو النقطة الضعيفة فى الخيط ، فاذا انقطعت هذه النقطة تفكك النسيج الاجتماعى . هذى أسباب رديئة ، قليلة الأهمية ، والمسوغات أقل قيمة من القوة التى يتوطد الايمان بها ، وتجعلها تظهر مرة بعد أخرى . وأطلق بيرجسون Bergison على هذه القوة مصطلح الواجب الاجتماعى لانه وضع الطاقة الأخلاقية فى الضغط الذى يمارسه الآخرون ، أى المجتمع ، وليس فى القاعدة « الكائناتية » (نسبة الى الفيلسوف عمانوئيل كانت - المترجم) العقيدة لا تقييد ، ولكنها تصطدم بالردائل الفردية . فان شاعت العقيدة أن تكون سياسية ، فانها تجعل لسلطانها الخلقى تبريرا سياسيا ، وإن كانت معضبة بسلاح مدنى ، فانها قد تكون صارمة ، حتى ولو كان الخطأ الذى ارتكبه المتهم مسألة جالت فقط بخاطره . وليس هناك طبيعة معينة فى أصل السياسة . وتبين أول حالة غامضة غير متميزة فى « قوانين » أفلاطون حيث الأخلاق ولواجبات المدنية قائمة على مستوى واحد . وفى وسع الدولة أن تفرض قواعد أخلاقية فردية طالما أنها ليست متميزة عن المجتمع وعقيدته . يبقى أن نعرف فى أية حالة يكون للعقيدة سلاح مدنى متاح . وسوف نستكشف ها هنا نوعين من السلطة تردد بينهما الإغريق . فعندما تمارس السلطة بأسلوب مباشر ، تسود العقيدة ، ولا تكون المدينة سوى خلاصة أفرادها . والحكم ليس مهنة خاصة ، لها مبادئها واحساسها بالتضامن مع فريقها . فالأفراد أنفسهم يحكمون المدينة ، ويشكلون الراى العام ، مصدر التزام ، ويكونون على استعداد دائم لمراقبة الآخرين ، ويعتبرون الانحرافات تحديات شخصية . وتتولى المدينة ازعاج المواطن الذى يسلك سلوكا مخزيا ، كما تتحفز ضد أية مدينة معادية . لنفترض ، من جهة أخرى أن هيئة متخصصة تتولى السلطة أو تسلم اليها السلطة . هذا الانفصال فى الوظيفة يؤدى الى خلق مضمار جديد ، مضمار السياسة الذى ينبثق من نوع جديد من السلطة . وبالتسبة للفريق الحاكم لم يعد المواطنون نظراء ، حياتهم الخاصة معرضة للاشاعات التى يطلقها الجيران ، وانحرافاتهم ليست من شئون الدولة ، وهم لا يعرضون للخطر حياة الرعية المدنية . والسياسية لا تتعامل الآن الا مع الصالح العام الجماعى . ولا يهم كثيرا ان كان الرعية يلهون ويمرحون ، طالما أن اثنين منهم لا يتشاجران أو يتسببان فى اشاعة

الفوضى في الصفوف • كل ما يهم هو النظام العام ، والرفاهية العامة ، أما غير ذلك . فانه يتعلق بالحياة الخاصة للأفراد • ولا حاجة لاعطاء حياة الأفراد حقا رسميا لكي تكون حرة • ولكن ربما جرى أكثر من هذا ، لأن الأمر قد طواه النسيان •

وانقسمت الأفضليات بين هذين النمطين من السلطة ، وهذا أمر مفهوم ، وفعاليتها واحدة في الممارسة العملية • ولقد رأينا في عصرنا الحاضر نظم حكم دكتاتورية تتأرجح بين « البيوريتانية » (التزمت) وبين التسامحية (التصالحية) التي يفترض خطأ أنها تمحو السمة السياسية دون أن تزيد سلطتها أو تقل بآية كيفية • ومن جهة أخرى فان المشاعر التي يستثيرها والجهود التي يحتاجان إليها غير متساوية • وبالنسبة للسياسيين المحترفين ، ليست السيطرة على حياة افراد أكثر من حماسة لا جدوى منها ، تنبذ ضمنا • وتظهر السياسة على مستوى شؤون الجماهير • ومع ذلك اذا فرضت « بيوريتانية » (تزميتية) رسمية فانها لا تكون بمثابة أسلوب للحكم ، وانما وسيلة للتهديد • وحظر الاباحية الأخلاقية يعنى أيضا حظر الأفكار الهدامة ، وأن على كل مواطن أن يشعر بأنه أداة للدولة ، وهذه الأداة هي ضمير أعضائها • أما المنكرون فقد تناولوا البيوريتانية تناولا جديدا • وفضل أفلاطون ، وايزوقراط ، وأرسطو أسلوب رقابة الضمير على أسلوب التحكم في السلوك الاجمالى للجماهير ، وعابوا على الديمقراطية الآثينية أنها نبذت الأسلوب الأول • وسمحت لكل انسان « أن يعيش كما يريد » (٨٠) ، لأن من طبيعة البشر أن ينسبوا تطورات حتمية لنظام سياسى لا يحبه الناس • والمفكرون خائفون ومتخربون ، ينزعجون من القلاقل التي يعيرونها بمثابة أعراض • وتجعلهم حماستهم الأخلاقية يميزون تميزا ريكيا بين السياسة وبين أخلاق الفرد التي يعتبرونها ضرورة سياسية • وللراى العام نفس الانعكاسات ، فهو يشبه حكومة الجماعات المدنية بالسيطرة التربوية على الأسرة ، ويطالب بسلطة قاسية • (٨١)

وشهدت العصور القديمة دائما بعث مثل أعلى نضالى لا شأن يذكر له بسياسيا متما الفعلية ، فيما عدا الحالة التي يتولى فيها المصلحون تعزيز مثل أعلى أشد صرامة •

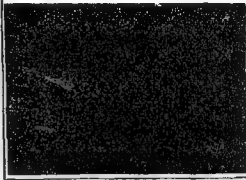
(٨٠) أرسطو ، « السياسة » ، ١٣١٠ و ٣٠١ و ١٣١٧ ب ١٠ ، وايزوقراط Areopagiticus ٣٧ و ٢٠ (راجع) « السياسة » ، ١٢٩٠ و ٢٥١ ، وأفلاطون ، « الجمهورية » ، ٥٥٧ ب •

(٨١) الفجور اما أن يكون تهديدا مباشرا للمدينة ، أو دلالة مزعجة • وفي غياب الرقابة العامة ، تلغس الاخلاق (ايزوقراط Areopagiticus ٤٧) • وعندما يتصرف كل شخص كما يحلو له ، فان هذا يدل على أن المدينة تنفك ، وأن المواطنين مستقلون عن بعضهم بعضا ، استقلال المدن نفسها ، بعضها عن البعض الآخر (أرسطو ، « السياسة » ، ١٢٨٠ ب ٥) • وفي العصور القديمة كان تواتر موضوع الاضطرابات الخلقية راجعا وهم طبيعى للغاية • وكانت السياسة مقصورة على أنها على الأقل رقابة على كل لحظة ، سواء أتت هذه الرقابة من الشعور الأخلاقى عند كل انسان ، والفى كونه التربية ، أو أتت من السلطة العامة • ومع ذلك ، فقد نأكد لسوء الحظ أن مثل هذه الرقابة لم يكن لها تقريبا وجود • وموضوع الأنماط حجب فى الواقع وهمية المثل الأعلى •

ذلك لأنه في فترات الاضطراب يتبع المثل الأعلى اتباعا حرفيا • وكان من سوء حظ
سقراط أنه عاش في إحدى فترات الحماس هذه • والحقيقة أن رأى سقراط في
المثل الأعلى نفسه كان مماثلا لرأى الذين أعدموه •

ولابد أن لرينيه شار René Char الكلمة الأخيرة : « التاريخ متوالية طويلة من
مرادفات الكلمة الواحدة » ومن العسير إنكار هذا •

روما والأمم



(١)

سوف يأتي العام القادم باسم شهير لاهياء ذكراه ، هو سيمون بوليفار -
حقيقة لم يمض على مولده سوى قرنين ولكنني اقترح أن نعود الى الوراء ألفى سنة أو
أكثر ، الى روما : الجمهورية الامبراطورية والامبراطورية العالمية .

قد يعترض البعض علينا قائلين ان الماضي يعيش معنا وليس أقل من هذا في
العالم الجديد وحسب ، فلماذا نعرض « أجزاء وأقساماً من الماضي الرهيب استختم
هنا عبارة شاعر انجليزي » ؟ - سوف نلاحظ على نحو وثيق الصلة بالموضوع أن
دروس التاريخ اما أنها واضحة أو خداعة ، وهذه الحكمة الماثورة يجب ألا تحول
دون الاستعلام المعقول . وتوفر لنا تجربة العصور القديمة مقارنات قوية اذا وعندما
يتشابه الاطار الاجتماعي والسياسي . وعلى ذلك الأساس يصبح التاريخ البشري
حقيقياً وحياً ومفهوماً .

بقلم: روثالد سیم

ولد في أثينا عام ١٩٢٦ ، محاضر في أكاديمية جامعات باريس ، أخصائي في تاريخ البحر الأبيض المتوسط في الصور الوسطى ، له مؤلفات كثيرة .

ترجمه: الدكتور راشد البراوي

المستشار الاقتصادي في الاتحاد العام لنقابات عمال مصر •

لن ندعو الى الانغماس في انحرافات ضخمة وشاملة عن السياق ، على طريقة
أرنولد توينبي ، فأسلوبه في الطريق الى الزوال ، وسوف ينضم الى غيره ممن خلقوا
المذاهب والنظم .

وعلى أساس ايضاح متواضع نقول ان روما ذات أهمية بالمعنى الدقيق لأمريكا اللاتينية ومناسبة • فالى جانب الفتوحات التى قامت بها أسبانيا والمستعمرات التى أنشأتها ، قدمت اللغة والدين والمؤسسات - والمدن وفقا للنموذج الرومانى •

(۲)

يمكن أن يمدنا بوليفار نفسه بنص للحديث الحالي • ليس من عادة
الارستقراطيين والسياسيين في أى عصر أن يمشوا على أقدامهم • ولكن في أحد أيام
شهر أغسطس من عام ١٨٠٨ مشى بوليفار خارج أسوار روما وتسلق أحد التلال •
في صحبة صديقه ومشيريه الأمين رودريجز Rodriguez • كان الموقع وهو جبل

ماريو Monte Mario ، يعيد التاريخ أى Mons Sacer الذى أعلن فيه العامة الثائرون انشقاقهم .

بدأ بوليفار يلقي خطبة فاعلن أنه فى تاريخ روما كانوا يرون كل شىء ولكن روما لم تفعل شيئا فى سبيل حرية الانسان . لا يمكن أن تاتى الحرية الا من العالم الجديد ، وعلى ذلك قطع بوليفار على نفسه عهدا مقدسا بأن يحطم امبراطورية اسبانيا .

وعلى غرار أمثاله فى ذلك الجيل استمد المحرر التشجيع من انفصال المستعمرات الثلاث عشرة . وقد يكون قد فكر أيضا فى عمليات حديثة فى أوروبا - فى اتجاه مضاد وعلى سبيل التحذير . فخلال الثورة الفرنسية أسرفت باريس فى الاتجاه نحو العصر القديم الكلاسيكى أى نحو ما كان يتسم به من بلاغة البيان ، ونحو أشكاله ومؤسسات أيضا . كان الخطباء يلقون الخطب المؤثرة عن الحرية ، ويستعرضون أنفسهم باعتبارهم منابر العامة والدهماء ، وانتخب القناصل . وفى الوقت المقرر أصبح قنصل الجمهورية الأول طاغية وأسس ملكية .

(٣)

كان بوليفار لا يثق بروما . ان مدنا أخرى حملت شعلة الحرية السياسية عبر العصور بدءا من أثينا أو فلورنسا الى لندن وباريس والى فيلادلفيا وبوسطن . . لدى النظرة السطحية يحظى اتهامه هذا بتأييد قوى . ففي الداخل كانت روما جمهورية وليست ديموقراطية ، وبها أرستقراطية تحكم عن طريق العسف والقبول . وفى الشئون الخارجية فبعد أن أخضعت تلك الأرستقراطية شعوب إيطاليا ومدنها ، حطمت الممالك التى أسسها خلفاء الاسكندر ، وأقامت خلال فترة قصيرة امبراطورية تضم بلاد حوض البحر المتوسط . وعلى حد قول شيشرون فى موضوع ما : أى حال هو أفضل من العيش فى نفس الوقت ، فى حرية بالداخل وسلطان فى الخارج ؟

وعلى أساس تقدير رصين واع فإن كلمة Libertas فى الاسم الذى أصبح به كاسيوس وبروتس مسفاحين ، كانت عبارة تدل على تسيلاط الأوليجاركية والامتيازات . أما بالنسبة الى الاقاليم التى فتحت فيجب أن يبدو أن روما لم تكن تتدخل فى شئوننا الا بقصد الكبح والقمع .

يجب رسم الفوارق . ففي الممالك الواقعة شرقى بحر الأدرياتيك يجب التسليم بأن مقدونيا كانت دولة أنشئت حول أمة ، وليس هذا هو الحال بالنسبة الى مصر البطلمية أو سوريا التى حكمها Seleuc ds . كانت الوحدات السياسية الحقيقية هى المدن اليونانية التى راحت تزدهر فى ظل روما القياصرة . وبرغم خضوع المدن للسيد الأعلى وحرمانها من أن تكون لها سياسة خارجية مستقلة ، فقد نعمت باستقلال

ذاتي محل ، أى أنها كانت جمهوريات من حيث شكل الحكم ، تحكمها الطبقة الثرية المتعلمة .

(٤)

حان الوقت للرجوع الى الغرب الرومانى . كان غزو قيصر لبلاد الغال موضع الاسى باعتباره نكبة ، ذلك أنه قضى على مدينة الكلت الزاهية وعطل ظهور أمة عظيمة ، ذات بلاغة ووطنية على ما قال كاميل جوليان منذ ثمانين عاما مضت . وهذه الفكرة يبددها التأمل الوجيز ، اذ ما من شئ فى سجل الشعوب الكلتية السابق يوحى بأنهم كانوا يملكون أية ميول نحو الوحدة أو أية موهبة تدفعهم الى اقامة حكم مركزى ، ولولا تدخل روما (وكان عنيفا وقاتلا) لأخضعهم الجرمان الذين حققوا بداية ثابتة وراسخة بأن إستغلوا المشاحنات والمنافسات التى كانت تنشأ عادة بين القبائل .

وكما فعل الرومان . ان بلاد الغال التى فتحها قيصر كانت تضم مساحة شاسعة من الأرض ولكن تتخللها أودية نهرية مما سهل المواصلات . وكانت فترة عقد زمنى كافية لانجاز المهمة .

عل خلاف هذا كانت أسبانيا حيث انقضى قرنان منذ وصول الجيوش إليها فى حرب هانيبال . وبقي أمام الامبراطور أوغسطس أن يخضع المنطقة الجبلية العريضة فى الشمال الغربى الممتدة من غاليسيا الى جبال البرانس . وكان هذا أول انجاز حربى تم فى عهده واستغرق عشر سنوات .

تخترق الأنهار الطويلة شبه جزيرة أيبيريا ، وفائدتها قليلة بالنسبة الى التوغل أو المرور . ومن هذه الناحية وكما فى نواح أخرى ، تقدم آسيا الصغرى شيئا مشابها (وهذا الأمر الغريب يمكن استخدامه للمقارنة بين مدريد وأتقره وهما مدينتان بالهضبة الوسطى) . كانت الأرض تتخللها المرتفعات والأجزاء المنخفضة ومقسمة ، وفيها كتلة جبلية شديدة الانحدار فى كل مكان تقريبا . ومن ثم كان هناك عدد من الأقاليم المتباينة هوياتها والتميز ، وهو شئ ظاهر جدا فى الوقت الحاضر . وقبل مقدم الرومان كانت تلك الأقاليم تفتقر الى التماسك حتى فى الجنوب المتمدين (الأندلس) . أما عن الأقاليم الباقية فكانت معظم الوحدات القبلية صغيرة جدا ومحلية . أضف الى هذا تنوع اللغات وخاصة الأيبيرية ولهجات كلتية متنوعة .

ادخلت الحرب والهجرة اللغة اللاتينية ومعها عادات ومؤسسات الشعب المتسلط : منذ البداية أخذ الرومان والسكان الأصليون يمتزجون فى مناطق معينة ، واستمرت العملية دون أن تخف حدتها . ان الكتب الدراسية الحديثة تكثر من استخدام عبارة « فرض الصبغة الرومانية » ، وهى اصطلاح قبيح وغير مهذب . وأسوأ من هذا فالاصطلاح ينطوى على مغالطة تاريخية ومضللة . ففرض الصبغة الرومانية يعنى

ضمننا تنفيذ سياسة مقصورة ، وهذا يعنى اساعة فهم سلوك روما سواء كانت جمهورية أو امبراطورية . من المؤكد أن الحكومة كانت تشجع حياة المدن ، فحولت القبائل اليها حتى تسهل ادارتها ، ولكنها لم تبذل جهدا من أجل فرض استخدام اللغة اللاتينية في كل مكان .

(٥)

يمكن الآن الكشف عن تناقضين في الظاهر في التاريخ . فأولا يرمز اسم روما وبصفة دائمة ، الى التسلط والحكم . ففي القصيدة الحباسية القومية يعلن المعبود الأعلى أن الحكم لا يخضع للقيود التي يفرضها المكان أو الزمان ، ويعلن مصير الروماني . بالنسبة الى العصور التالية جرى الابقاء بشكل مناسب على السلطة والترتيب الهرمي في الكنيسة الكاثوليكية ، كما أن طابع روما موجود في قوانين ومؤسسات أهم شتي .

وبرغم هذا فعندما يخضع سلوك الشعب الروماني للفحص ، تبدأ صورة مختلفة في الظهور . فلساثير الجمهورية (اذا كان مثل هذا النتاج الغريب يستأهل هذه التسمية) كانت تعتمد على تقسيم السلطات . فقد أدى امتلاك امبراطورية الى تدمير الجمهورية ، وأقيمت السلطة المركزية باعتبارها العلاج الوحيد الذي يضمن الاستقرار . ولهذا تعلق أهمية فائقة على سياسة الأباطرة وعلى مشكلات الامبراطورية .

وعلى النقيض من هذا التقدير يمكن القول بأن سلطة الأباطرة المركزية عاشت الى حد كبير بفعل الذرائع . كانت تفضل تجاهل المشكلات التي تتراعى لها أو التي لا يعود في الامكان تجنبها . وكان الساسة الرومان يقررون المثل الرائع الذي عبر عنه انطونيو دي مندوزا أول نائب ملك في أسبانيا الجديدة ، ومؤداه « افعل القليل وافعله ببطء » . تلك كانت تجربتهم عبر عصور طويلة . ان انتشار الحضارة اللاتينية في الاراضى الغربية كان عملية طويلة بدأت في العنف ولكنها نمت بالسلم والرخاء ، وليس بالأفعال المتعمدة من جانب أية حكومة .

في دراسة الامبراطورية والأباطرة مال المؤرخون وغيرهم الى افتراض وجود سياسة أو الى اختراعها ، وبذلك أكدوا على أهمية « اتخاذ القرار » كما أطلقوا عليها . سوف يجذب الشك والتردد العودة من وقت لآخر الى الموعظة التي طالعنا بها ادوارد جيبون فقال « برغم أن الشكوك يمكن أن تساورنا ، فليس في مقدورنا أن نروى دسائس القصر السرية والأفكار وحالات السخط الخاصة وغيره النساء أو الاغوات ، وكافة تلك الأسباب البسيطة ولكنها حساسة ، التي كثيرا ما تسوثر في مصير الامبراطوريات ومشورة أحكم الحكام » .

وبعد السياسة تأتي الادارة . انها لا تعجز أبدا عن كسب الثناء والشرف في العصر الحديث لأنها تستند الى الروتين وتفضل مجرى الحياة المألوف . ولقد

قبل الرومان أقل قدر ممكن من الإدارة ، وكانوا يصدرون في هذا عن نفور متأصل فيهم من التدخل في عادات الأفراد أو الجماعات . ذلك الامتناع الصحي يبدو بطرق شتى أشدها وضوحا موقفهم المتناد من الأديان الأجنبية : ليس ثمة ما يدعو الى الانزعاج الا اذا تعرضت الاخلاق العامة للساعة أو تعرض النظام العام للخطر .

فمن طريق التسامح أو الاغفال الصحي استطاع القياصرة الاشراف على امبراطورية عالمية دون استخدام تنظيمات محكمة أو حشد من البيروقراطيين ، ويمكن أن تزودنا أسبانيا بمثال رئيسي . فمن الاقاليم الثلاثة التي كان هذا البلد ينقسم اليها ، استمد أكبرها اسمه من تراكو Tarraco وهي أقدم قاعدة رومانية أنشئت وموضعها جنوب جبال البرانس . وكانت مقاطعة تاراكوننسيس Tarraconensis تمتد حتى كورونا Coruna وطليطة وقرطاجة . وفي السنوات الأخيرة من حكم الامبراطور قيصر تولى أمر المقاطعة أحد أعضاء السناتو وكان في مرتبة قنصل ، ويعاونه ثلاثة من المنوبين ، بينما كان مدير مال واحد Procurator يتولى الشئون المالية .

والنتيجة المترتبة على هذا القصد في الجهد والموظفين واضحة هي الاستقلال الذاتي المحلي . كانت الوحدة هي المدينة لا المقاطعة أو الولاية ، وذلك برغم وجود مجلس منوبين يجتمع في تراكو مرة كل سنة .

وبعد مضي فترة من الزمن يمكن أن يوصف نسيج الامبراطورية بكامالها ، غربا وشرقا ، بأنه اتحاد بين مدن ، وهذه الفكرة المهدبة أعلنها خطيب يوناني من آسيا قبل عهد أنطونيوس بيوس في خطبة ألقاها في عام ١٤٣ يقرط فيها روما . ولن تتصور أن الخطيب المعنى (وهو أيلئوس أرسستئس Aelius Aristides) كان يدعو الى أى نوع من البدع .

بهذه المصطلحات يمكن اعتبار روما الامبراطورية نصيرا للحرية حتى ولو كانت حرية محدودة من حيث أنها كانت تركز على ببيان طبقي . وفضلا عن هذا أنه بينما كانت تجرى محاولة لمنع قيام ونمو قوميات منفصلة ، لم يكن القياصرة ومستشاروهم يشعرون بالضيق اذا خلق اقليم أو مقاطعة ما وحدة في المشاعر تتجاوز النزعات الوطنية المحلية والضيقة الأفاق .

وبدون انتقال المسئولية في كل مكان لم يكن في إمكانهم ادارة السلطان الواسع الممتد من كورونا وقادس حتى حافة القوقاز ونهر الفرات . ظل النظام قائما قرونا طولا ، وسوف يظل انحلاله وسقوطه يزودنا بموضوع للجدل الخطير . ان الظواهر العملية والنتائج تقع خارج نطاق اليقين ، أما وزن الأسباب وتقديرها فمسألة أخرى .

في تلك المناقشات المتكررة والكثيرة نادرا ما حظى الأسلوب المباشر في البحث

بالاهتمام الصحيح . ففي أواسط القرن الثالث اقتربت الامبراطورية من الدمار والانهار . وكان من الضروري أن نسأل : كيف ولماذا تماسكت ؟

(٦)

والآن يترامى التناقض الظاهري الثاني الذي تفرض اعتبارات الإيجاز والتيسير أن يطلق عليه اصطلاح « المجتمع المفتوح » وهو اصطلاح مأخوذ من الكتاب الذي أخرجه كارل بولير منذ ما يقرب من أربعين سنة خلت . لقد اكتسب ذلك المقال في العلم السياسي شهرة واسعة وعن جدارة إلى حد كبير ، ولكنه أخفق في الظفر بالاعتراف الكامل من دارسي التاريخ . فبالنسبة إلى الفترة من أرسطو إلى أوغسطين لم يكن لدى الموضوع الذي تناوله بوبر سوى القليل الذي يقدمه . كان الرومان يقللون من شأن النظرية السياسية (كانت أجنبية وغير ذات موضوع) ونادرا ما اهتموا بالكتابة عنها .

وبدلا من هذا كان يمكنهم أن يشيروا إلى الحقائق أي إلى هيكل نظامهم الذي كان ثمرة تغيير وتطور عبر العصور . ورفضهم الاعتراف بالعلم السياسي لا يترتب عليه وجود نقص في التفكير السياسي الذي يبرز من انجازهم .

والتسليم بأن اصطلاح « المجتمع المفتوح » ينطبق على روما ، يكاد لا يثير القلق أو حتى الفضيحة - على الأقل على أساس المعتقدات التقليدية . ومهما كان المجتمع الروماني يتغير ، فإنه ظل مبنيا على فوارق واضحة تتصل بالطبقة والمركز الاجتماعي : العبد والحر ، المواطن والأجنبي ، والطبقة العليا والباقيون .

يتطلب الأمر بعض التبرير . إنه موجود ومعلن في طبيعة المواطنة الرومانية . فقد توقف نمو جمهوريات اليونان القديمة لأنها لم تكن كريمة بالنسبة إلى حق التصويت ، وعلى النقيض من هذا كانت روما تتسم بالسماح ، تخلق مواطنين جديدا على الدوام كلما امتد سلطانها في انحاء إيطاليا . ويقدم أحد ملوك مقدونيا (فيليب الخامس) دليلا قويا فقد أعلن عن وثيقة رسمية أن الرومان كانوا يدرجون في صفوفهم الأرقاء إذا أنشأوا مستعمرات .

لم يكن هذا سوى أحد الأغراض . فلم يرفض الرومان أن يضموا إلى صفوفهم العناصر الاستقرائية من رجال البلديات أيا كان أصلهم . وعندما عجل العنف (انشقاق الحلفاء الإيطاليين المتمتعين بالحكم الذاتي في عام ٩١ ق م وما ترتب عليه من حروب أهلية) بعمليات التغيير السلمى بدا أن البلد يتحرك نحو نوع من الوحدة .

قد نسمع الآن شعار « كل إيطاليا » على شفاة رجال السياسة . كان الشعار ما يزال سابقا للأوان ولكنه استغل بفاعلية بعد ذلك بجيل عندما لجأ وريث قيصر وكان

يفتقر الى السلطة الشرعية في نزاعه مع مارك أنطونيوس ، الى الحصول على تفويض الأمة له ونظم استفتاء على « كل إيطاليا » وأقسم يمين الولاء الشخصي لرعيها .

كانت امبراطورية روما آنذاك في خطر الانقسام الى مملكتين وهو ما تمليه اللغة والجغرافيا . فمتد الحرب ضد أنطونيو وملكة مصر برز شعور وطني جارف وجد التعبير الغريب والبليغ عنه في قصيدة فرجيل الحماسية . ومع كل ، لم يقدر لهذا النوع من الوطنية البقاء اذ أخفق في خلق قومية إيطالية يحكمها الامبراطور أغسطس . والسبب واضح « كان الشعب الروماني » يمتد الآن الى ما وراء حدود إيطاليا .

وما بدأ بالهجرة والمستعمرات الحربية استمر مع المراكز المحلية التابعة للسكان الوطنيين والتي رفعت الى مرتبة المدن الرومانية . وهكذا أصبح جنوب فرنسا وأقاليم معينة من شبه جزيرة أيبيريا تشبه بحضارتها الأرض الجديدة التي تمثلها إيطاليا شمالي نهو بو . ولم يفض وقت طويل حتى كانت نابوننسيس « القديسة » في جنوب بلاد الغال (وهي الكيان المنفصل المعروف في عهد قيصر) يمكن أن يطلق عليها حقاً اسم إيطاليا بدلاً من اعتبارها مقاطعة .

وتثير الأقاليم ذات التأثير القوي والغنية في الغرب الروماني وبغير جهد يبذل ، اصطلاحاً حديثاً ونظرية أمريكية في بناء الأمم ، ونعني بهذا ما يعرف باسم « منطقة الحد » . فمن أقصى الغرب الى رأس الأدراتييك كانت تشمل على وجه التقريب الأندلس وقطلونيا ولانجدوك وبروفانس Provence والمبارديا وفينيسيا .

(٧)

وتجلى أقدم تأثير وعلاقة ظاهرة للعيان ، في ميدان الآداب اللاتينية : الشعر والنثر . ان فرجيل وليفي هما الأماجد الشهيرة لروما في العهد الأوغسطي . واذ هما من بادوا فانهما بلغا مرحلة الرجولة بينما كانت منتوفا Mentova . وبادوا ما تزالان تنتميان الى مجال نائب فنصل روماني . ثم بعد فترة من الزمن يأتي دور اسبانيا بسنيكا Seneca القدير وابن أخيه لو كان وهما اللذان كتبوا الملحمة عن سقوط الجمهورية الرومانية . كانت قرطبة وطنهما ، وهما يمثلان هجرة الطليان القديمة - وأرستقراطية من أصحاب الضياع الكبيرة . بمارشسيال وكوينتيليان تقدم الأسرة المالكة الثانية من القياصرة مؤلفين من أصول أكثر تواضعاً . كانا من كلت أيبيريا ، من الداخل السحيق في Tarraconensis ، ومن السكان الأصليين في الواقع . وكان كل منهما موقفاً اذ هرب من بلدته الكثيبة الكريهة : كالاتايد Catalayud وكالاهرا Calahorra

حتى الآن تلقى التفوق الأجنبي في أدب العواصم . وفي هذه الأثناء كان النظام الحاكم نفسه قد تعرض لغزو مطرد . وكما سبق أن بينا كان المركز الاجتماعي قد

تحدد بدقة بل وكان باديا للعيان . ولكن لم يكن هناك حاجز يمكن أن يسد الطريق أمام الموهبة والطاقة عندما تساندتهما رعاية قيصر وأصدقاء قيصر . فالكثير من الرومان الجدد بالغرب (من الطليان أو السكان الأصليين أو من ذوى الأصل المختلط) خدموا كضباط في الجيش أو موظفين يتولون المسائل المالية . وكانت أبواب السناتو مفتوحة في العادة أمام أبنائهم ، وربما كانت مفتوحة أيضا وظيفة قنصل في الجيل التالي ، ومن بعد ذلك قيادة مقاطعة مسلحة .

وعندما أخرجت الأسرة المالكة نيرون وهو امبراطور صبي كانت الحكومة يشرف عليها لفترة وبطريقة تبعث على الإعجاب (وسلبية الى حد كبير) سنيكا كعضو في السناتو وقنصل ، ويساعده قائد الحرس افرانيوس باروس Afranius Barrus . كان باروس المخلص من أبناء فيزون Vaison . في بروفاتس وكان في الأصل من أهل البلد يمثل ما كان القنصل الأول من ناربوننسيس وهو فالريوس اسباتيكوس الذي كان بوصفه من أعيان فيينا قد ابتعد بمراحل عن سلالة المستعمرين الرومان .

وتبين الشركة بين سنيكا وباروس أن أسبانيا وناربوننسيس كانت كل منهما تناسب الأخرى . والتصور اللطيف وإن يكن غير مؤذ ، قد يجعل الاثنين في دور السلف في الحكم . وكان أول امبراطور دخيل هو تراجان الذي وصل الى السلطة عن طريق انقلاب غير سافر بعد انتهاء الأسرة المالكة الأولى بثلاثة عقود . فهو إذ ينتسب الى المستوطنة القديمة في ايتاليا (المجاورة لأشبيلية) كان تراجان مثله مثل سنيكا يرجع الى الورا بمسافة طويلة .

وعلى أساس المرتبة والمكانة (سبق أن كان والده يحكم ولايتي سوريا وآسيا) يقف تراجان في طليعة الارستقراطية الامبراطورية . إذ بارتفاعه الى طبقة الذين يجرى في عروقهم الدم الملكي ، فانه مدين بهذا الى رابطة قوية كانت آخذة في أن تتكون في روما بين عائلات أعضاء السناتو الوافدين من أسبانيا وناربوننسيس . وظلت الرابطة سليمة وأسفرت عن أسرة الأنطونيين Antonines المالكة . وبينما كان هادريان الذي يلي تراجان من ناحية القربى كان أنطونيوس بيوس من أهل ناربوننسيس (عائلته من نيم Nimes)

ليس معنى هذا أن الأصول الاقليمية لم تعد ذات أهمية ، فقد كان أعضاء السناتو ومدنهم في حالة تعايش مع ايطاليا منذ ذلك الحين . ومن أجل تلك المسألة هبطت ايطاليا الى ما يشبه مقاطعة .

كانت الطبقة الحاكمة في عهد الانطونيين أبعد عن أن تكون تحالفا فحسب بين الرومان الجدد والقدامى ، وبهذه المناسبة يلاحظ أحد الكتاب أن هذه الطبقة تبين تطورا طرا على « المجتمع المفتوح » . فبالانتصار في اكيثوم خلال المواجهة .

مع الشرق الاغريقي لم يكن في وسع روما أن تنكر تعادل الحضارة اليونانية في الامبراطورية العالمية التي توحدت الآن . وترتب على ذلك نتائج فاقت الأمل أو الخوف أو التنبؤ المعقول . ربما كان يمكن في ظل السلام الذي حققه القياصرة أن تحدث نهضة للهيلنيليين ، وقد حدثت في القرن الثاني ، ومن قبيل التناقض الظاهري أنها أعقبت ظاهرة سياسية بدلا من أن تسبقها . لم يعد في الامكان وقف أو استبعاد رومان الغرب الجدد أي أرستقراطيات آسيا ، فقد تم خلال فترة وجيزة اكتشافهم كقناصل وحكام للولايات . لم يكن محبو الهيلينية أصدقاء لها دريان وانما كانوا من معاصري تراجان وحدث دخولهم السناتو في ظل الأمرة الثانية . وهكذا أصبح المجتمع والحكومة عالمين بينما تسرى فيهما وطنية امبراطورية ورومانية .

(٨)

نعود الى اسبانيا وناربوننسيس فنقول ان الصفوة من أبناء المدن والتي حملها التعليم والطموح الى روما ، اختارت أن تبقى هناك وتمتزج بالعائلات الايطالية المائلة ذات الثراء والشهرة ، بل وأن تتزاوج مع العائلات القليلة التي كانت لا تزال على قيد البقاء وتنتمى الى الأرستقراطية القديمة بالنسبة الى أعضاء السناتو لم يكن ثمة تفكير في العودة الى حياة حقيرة تمثلها المجالس البلدية ، وسرعان ما فقدوا الاهتمام بالبلد القديم . كان لرحيلهم نتيجة واضحة وموضع الترحاب ، اذ حرم المقاطعات الغربية من قادة محتملين في حالات الانشقاق أو من أدوات لتكوين وحدات منفصلة .

وتمدنا الامبراطورية الاسبانية بمثل له مغزاه لانه مخالف وسلبى . فالضياع الكبيرة والمدن المزدهرة والتعليم العالي (كما تشهد بذلك أقدم الجامعات في مكسيكوسيتي وليما) أنتجت في الوقت المناسب أرستقراطياتها . عاد أفراد قلائل من هذه الطبقة الى مراكز بارزة في شبه الجزيرة . لم تكن المسافة فحسب هي التي أعاقتهم بل والسياسة المقررة التي انتهجتها الملكية الأسبانية . وفضلا عن هذا أصيبت أمانى المولدين بالأحباط من حيث الوصول الى الوظائف والسلطة المحلية . قليل من نواب الملك حتى الحكام وليس الكثير من الأساقفة .

وفيما يتعلق بولايات الغرب الروماني هناك استثناء واضح يتطلب الآن فحصا وتقيما وجيزين . فبلاد الغال التي أخضعها قيصر وضمها الى سسلطانه تحدث الاندماج الكامل نظرا لأن أغلب بنيانها ظل ريفيا وقبليا . وعلى النقيض من هذا فالمدنية الحضرية في تاربوننسيس وهي من أقاليم البحر المتوسط ، وسوف تعرف بعد ذلك بحدود الزيتون في اتجاه الشمال .

كانت الحكومة الرومانية متيقظة في قلق لخطر نشوب ثورات في بلاد الغال قد تتخذ شكلا ذا طابع قومي . ولواجهة هذا الخطر ابتدع كلوديوس قيصر علاجا جزئيا ، بأن جاء الى السناتو بعدد من البارونات الغالين . كان الهدف واضحا ،

هو فصلهم عن الغال واضعاف ولاءاتهم المحلية ونفوذهم المحلي أكثر منه « تمثيل » بلدهم في الطبقة الحاكمة .

ولأسباب شتى ومعروفة كانت النتيجة وجود عدد قليل من أعضاء السناتو الغاليين . كان العامل الرئيسى صدقة نشأت بعد ذلك بعشرين عاما ، اذ حدث أن أحد الحكام في الغال هو جولايوس فندكس Julius Vindex ، حث على الثورة ضد نيرون . كان ابن سناتور روماني ولكنه كان أيضا من سلالة الملوك في أكويتانيا ، فاستجاب لندائه حشد من السكان الوطنيين .

وعلى ذلك يصبح من المشروع أن نبحث عن العلامات أو الفرص التي تؤدي الى خلق أمة غالية فيما بعد بمرور الزمن ، عن طريق عمليات السلم أو الاجبار بواسطة الحرب . فخلال الازمة التي وقعت في منتصف القرن الثالث عندما اخترق الجرمان الحدود الشمالية ، وتعرضت في الوقت نفسه الاقاليم الشرقية لهجوم القوة الفارسية التي استعادت نشاطها ، بدا من المحتمل أن تنقسم الامبراطورية الى عدد من المجموعات المنفصلة أو الممالك . وما كان في امكان امبراطور واحد أن يتحكم في العديد من الأحداث الطارئة .

حدثت الاعلانات العسكرية في اقاليم متباينة ، فاضطلع القسود أو الأعيان المحليون بمهام الحكومة المركزية ، لصد الغزاة وتجنب التفكك الكامل . واذا ولاهم الجنود (وربما بعضهم عن غير رضا ذاتي) السلطة لهذا يحملون التسمية العدائية وهي « المقتصبون » .

في الحقيقة خضعت بلاد الغال لأباطرة من أبنائها لنحو خمسة عشر عاما . ان الدعوة الى الاغتراب عن روما أو الى الانفصالية الواعية دعوة سابقة لأوانها وخاطئة . وفي الوقت المناسب خضع آخر حاكم من حكام « الامبراطورية الغالية » دون كثير من الجهد أو الضيق . واذا خضع للامبراطور أوريليان Aurelian قضى أيامه الأخيرة عضوا في السناتو الروماني وإدارة جزء من جنوب إيطاليا .

أعيدت الوحدة وفرضت . وبالوصف الماثور الذي وضعه جيبيون فالامبراطورة « أنقذتها سلسلة من الأمراء العظام الذين استملموا نشأتهم من الاقاليم العسكرية في الليريكا Illyricum » . وعادة يطلق على هؤلاء الأباطرة اسم « الابليريون » . الاصطلاح معيب ومضلل ، وخير منه الدانيونيون والبلقانيون من ذوى العرق المختلطة .

واذا تنحول من الجنس الى الجيوبوليتيكا « وهي كلمة عرضة للمثل لاساءة استخدامها » فإن بلدهم يشمل كتلة اليابس التي حافظت على تماسك امبراطورية لولا هذا لامتدت بشكل خطير غربا وشرقا . كان إكمال الغزو وتحقيق التوازن والاستقرار الانجاز الأساسى الذي حققه الامبراطور أوغسطس . لم يكن العنصر المركزى

فى المشروع هو نهر الدانوب بوصفه حدا ولكنه الطريق الذى يربط شمال ايطاليا
ببيزنطة والشرق : أى بزرغب وبلجراد وصوفيا .

وتبدو تلك الاقاليم بوصفها آخر اراض دخلت فى نطاق الحضارة الرومانية .
فبينما مقدم اول أسرة مالكة من الأقاليم كرس نجاح التعليم فضلا عن الرخاء وجاء
بحكومة دولية كانت الليريكوم جافة وقاسية أصابها الفقر ، ومن ثم أخرجت أباطرة
تعوزهم الثقافة ولم يتأثروا بهبات هيلاس Hellas . لقد أعلنوا فى فخر
« الفضيلة الايليرية » وجمعوا بين النشاط العنيف والولاء الذى لا يحيد لروما .

(٩)

ومن هنا « الامبراطورية الجديدة » التى أقامها وقلديانوس وقسطنطين . لقد
بدأت وفى صدرها آمال فى أن تبقى برغم أن الشرق والغرب كانا يسيران خلال
القرن الرابع فى الطريق الى الانفصال . وبعد موت نيودوسيوس فى عام ٣٩٥ انفصلت
حكوماتهما . ولم يكن هذا بالحادث الأسوأ ، فأراضيها الغربية أصيبت بوباء كامل
من أعمال الغزو من التكتبات .

تثير الكوارث الغضب أو اليأس . وفى ختام كتاب يستاهل الذكر (نشر فى
عام ١٩٤٧) أعلن مؤلفه بيجانيول Pignaniol أن « الحضارة الرومانية لم
تمت ميتة طبيعية ولكنها اغتيلت » . كان الحكم البات صارما ، وكان كذلك عن
عمله فقد تفاضى عن دليل الاستمرار وعن حالات البقاء على قيد الحياة فى الحقب
التالية . وأغفل أن القوط كانوا قد استوطنوا الآن فى داخل الامبراطورية . وأن
القواد الجرمان كانوا يتولون قيادة جيوش الامبراطورية لزمان طويل منذ ذلك الحين .

لقد أحدث الغزاة دمارا هائلا . لم يكن ذلك بالغرض المستمر الذى يتوخاه
جميع زعمائهم ، وكثيرا ما كان يجرى الاستشهاد بالعبارة التى نطق بها القوطى
أثولف Athaulf فى عام ٤١٥ . كان قد ساوره الأمل ذات مرة فى أن يؤسس
« امبراطورية قوطية » . تحل محل « الامبراطورية الرومانية » ، وعبثا كان الأمل ،
فقد علمته التجربة أن شعبه نفسه كان يمارض الحياة المدنية . الآن لم يسع الرجل
وراء شهرة أنبل من أن يكون a Roman Vestitutionis Auctor
وبعد وقت غير طويل قتله بعض القوط فى برشلونة .

(١٠)

لما كان الكثير من شئون البشر نتاج الصدفة ، لهذا ينبغي ألا نستنكر التخمين
بشأن ما كان يمكن أن يحدث ، باعتباره حديثا لا يقع فيه أو بغيضا . واذ ينبغي
التسليم بهذا فى تواضع من وقت لآخر ، فانه يمكن أن يسهم فى فهم العمليات
التاريخية .

اذن ، ما النتيجة التي كان يمكن أن تتحقق لو صدت الغزوات المتبربرة أو حولت عن مسارها ؟ ربما لن تكون « امبراطورية رومانية » متحدة تطيح بحكومة واحدة ، ولكن بدلا من أن تكون هناك مجموعة من ممالك لاتينية منفصلة . وخلال القرون الطويلة من الحكم الروماني طمست أو أصبحت ضعيفة بعض المظاهر التي كانت تميز بلاد الغال عن ناربوننسيس ، وفي أسبانيا وبرغم الحواجز الجغرافية ربما كانت تنشأ مشاعر هوية مشتركة . كانت الكنيسة المسيحية في كل بلد (مع كل ميلها الى الشقاق والزندقة) عاملا قويا في سبيل الوحدة . كانت سلطة الأساقفة ، وكذلك المجالس الاقليمية ، تؤدي عملها .

ويوقف التخمين عندما ينظر في المخاطر التي تكثف مولد الأمم اذ تزول الآمال البراقة التي ساورتها في مرحلة الطفولة أو تفسد . ويبقى خطر استباق وتوقع انجاز العصور الطويلة عن طريق تقلبات عديدة . ففرنسا الحديثة تتأمل في كبرياء وفخار عادل شكلها وحدودها كما لم كانت هذه مقدره سلفا : « الشكل السداسي » وهذه تسمية حديثة . فلم يكن في الامكان تخيل مساحة مختلفة عن هزم : مثال هذا دولة برخبديّة أو لانجودوك تستسلم لسلطانها القديمة مع قطلونيا . كذلك لن تكون صحة النزعة الاقليمية الاسبانية موضوع التجاهل حتى بدون قطلونيا والباسك . وتنكر البرتغال الوحدة الخداعة لشبه جزيرة تكاد أن تكون جزيرة .

(١١)

وأصول وطابع الأمة الاسبانية موضوع للجدل المستديم ، وهنا نلقى فرضيتين متعارضتين . فأخذ سانثيز البرنور Sanchez Albonoz بالتقليد الروماني وأيده في رأيه . أن سنیکا كان أسبانيا ، ووجد البعض ما يفرهم بالسير خطوة أبعد فيكتشفون طابعا من أراجون في كتاب متنوعين مثل مارشيل Marital وكونيتليان .

والآن أثبت سنیکا (في الأسلوب فضلا عن العاطفة) أنه مناسب الى حد كبير للأسبان على امتداد فترة طويلة ، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن كورنيليوس تاسيتوس Cornelius Tacitus ، على الأقل بالنسبة الى القرن السادس عشر . ان « وطنه » ليس مدنا ، والمظنون أن هذا الوطن اما في ناربوننسيس أو في ايطاليا وراء بادوا .

أما عن سنیکا فهو يعكس تعليم وأسلوب الحواضر . فعندما كان طفلا رضيعا حملته عمه له الى روما . ويصعب ادخال أسبانيا (والأندلس بوجه خاص) في الحساب .

ويثور السؤال عن هادريان . ففي المجلد الحادي عشر من « مجموعة كمبروج في التاريخ القديم » ، الصادر في عام ١٩٣٦ ، خرج مؤرخ الماني يرى يجمع بين

الجنس والأرض والمناخ فقال « ولدت قوة هادريان من كونه يجمع فى عروقه الدم الايطالى القديم والايبيرى وربما السامى الأفريقى ، فالمحيط والسهل الخصيب أحيانا • والنزى تلفحه الشمس أحيانا أخرى ، والنهر البطىء فى الحافة الجنوبية الغربية من الامبراطورية ، هذه جميعا تركت علامتها على عائلته وطفولته » • يمكن أحيانا لحقيقة صغيرة أن تفسد المذهب أو التصوف • فقد ولد هادريان فى روما شأنه شأن معظم أبناء أعضاء السناتو •

والفرضية الثانية شرحها أمريجو كاسترو • فلكى يتسنى له فهم تكوين أسبانيا عاد الى العصور الوسطى ووضع تأكيدا خاصا على المكونات العربية واليهودية •

خاتمة المقال

لن يعجز أى دارس لتاريخ روما الامبراطورية عن النظر الى أسبانيا بعين الحب • كانت « الدومنيون الأقدم » عهدا ولغتها المنقولة أقدم من الايطالية أو الفرنسية •

لقد قرأت المقال العابر الحالى بكثير من النواحي والمشكلات ومن بينها أفريقية الرومانية ، ومصير استخدام العبارات الاصطلاحية اللاتينية البلقانية الغرب ، أو بزيطانيا (الهامشى والسريع الزوال) • وقد يسمح لامبراطوريات وأوليغارشيات أخرى أن تستحوذ على الموضوع ، وهو ليس الحرية أو الديموقراطية أو الحركات الشعبية • ولم يوجه اهتمام الى ما يدعوه جيبون « أكبر وأنفع جزء من البشر » • وبرغم هذا تحتفظ روما وأسبانيا والامبراطورية الأسبانية (التى دامت ثلاثة قرون) بالأهمية • الرئيسية بالنسبة الى جمهوريات أمريكا اللاتينية •

الأمّة والحرية في أمريكا اللاتينية



بوحى من كوليس بدأ الأسبان رحلة اتسمت بالمغامرة للطواف بحرا حول
الكرة الأرضية ، وكانت دهشتهم أنهم واجهوا قارة جديدة :

وهذه هي الحقيقة الجوهرية . فلم يكن ثمة تحضير ، ولا معرفة سابقة ، بل
لقاء فجائي بين حفنة من الرجال مثلت عقلية أسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر .
وبانوراما جغرافية مترامية الأطراف ، تبين في تمهل واستمرار أنها أهلة بكائنات
لم يكن لها حتى نصيب من الاسم ، تمثل ثقافات وطنية لمراحل مختلفة من التطور
من غير احتكاك سابق بالأوروبيين ، بل تتعارض على خط مستقيم مع القيم والمفاهيم ،
وعقليات الملاحين الذين عبروا المحيط الأطلسي ، وجلبوها معهم .

وكانت هذه المواجهة كاملة شاملة . فقد كان كل شيء مختلفا ، لا لغة تمكن
من الاتصال . ولا أسماء للنباتات والحيوانات الوفرة والظواهر المجهولة التي
وجدوها . بل لقد انتابت هؤلاء المغامرين شكوك في أن تكون مخلوقات هذه القارة.

بقلم : أرتورو اوسلار بيتري

ولد عام ١٩٠٦ فى كاراكاس حيث درس العلوم السياسية .
وحصل على دبلوم فى الصحافة كما أنه كاتب لمب دورا
تنساقط فى الحياة السياسية فى فنزويلا (وزارة التعليم ووزارة
المالية ووزارة الداخلية) وقام بتدريس الأدب الأسباني
الأمريكي بجامعة كولومبيا (نيويورك) .

ترجمة : حسن حسين شكرى

ليسانس أدب . ودبلوم دراسات عليا فى الترجمة - كلية
الأدب جامعة القاهرة . اشترك فى ترجمة دائرة المعارف الجديدة
للشباب . وله كثير من الترجمات الأدبية والثقافية والعلمية .

مخلوقات بشرية بالمعنى نفسه الذى كان للكلمة عند الأسبان فى أيام الملوك
الكاثوليك .

كانت هذه المواجهة غاية فى الصعوبة ، بل متسمة بالاضطراب وزاخرة بألوان
من الغموض . واعتقد الأسبان أنهم قد وصلوا الى جبال الأنديز الأسطورية التى
تحدث عنها جون برستر ، أو الى أرض كاثاى (١) الخاضعة للخان الأكبر ، والحق
أنهم كانوا فوق أرض قارة مجهولة أطلق عليها بعد اسم أمريكا .

وأظهرت هذه المواجهة أن ثمة مفاهيم خاطئة وصراعات متعددة الأنواع . فقد
واجهت الأسبان مساحة جغرافية شاسعة الاتساع بالتعبير الأوربي ، بها كائنات
عارية الأجساد فى كثير من الحالات ، ولها معتقدات وطريقة حياة تشبه تلك التى
للكفرة الذين جاربهم الأسبان عدة قرون .

(١) الاسم الذى كان الأوربيون يطلقونه فى المصادر الوسطى على الصين . (المترجم)

وبسرعة فائقة ، وبصورة دقيقة ، وبسبب استحالة النجاح فى تكييف هنود جزر الأنтил (٢) للعمل الأوربى المنظم ، ولنظام البلديات ، ظهر الزوج الأفارقة . وجلب هؤلاء معهم لغات وثقافات أخرى ، واتجاها مختلفا للحياة . لقد جاء الأفارقة أرقاء ليقوموا بالأعمال التى لم يرغب الأسبان فى القيام بها ، ولا يعرف الوطنيون كيفية أدائها . وفى هذه اللحظة ، بدأت عملية كبيرة للتبادل والتكيف المختلط . ولم يستطع الأسبانى أن يظل بحالته التى كان عليها فى أسبانيا . لقد كان نظام الاسكان ، وعلاقات العمل والغذاء والكساء ، وفصول السنة والطبيعة ، مختلفا كل الاختلاف . ولم يقدر المواطن الأصل أن يظل كما كان قبل وصول الغزاة . فعادات معيشته ، ومعتقداته ، وموقفه الاجتماعى : بدأ كل شئ يتغير بالنسبة له . وما أن أصبح عليه أن يعدل مقدساته القديمة حتى تتفق مع الدين الجديد الذى جاء به القساليون المسيحيون ، بثالوته المعقد ، وقديسيه المتعددين ، وجهاز كهنوته ، وعلم كلامه الصمب ، كان عليه أن يخضع أيضا لنظام جديد للمدينة والقانون والعمل . ولم يفعل الأسبانى هذا بصورة سلبية ، ولكنه جلب معه صفاته المميزة وتقاليده المتوارثة . وأقام كنيسة فى ظل اتجاه « العريف » الأسبانى ، والحق أن هذه الكنيسة لم تكن كنيسة أسبانية قط ، فمن ناحية الزخرفة والشكل واللون ظل ثمة حضور ظاهر للثقافة الأخرى . وحدث المزج نفسه فى العبادة . وليست حالة عنراء جوادالب Virgin of Guadalupe فريدة فى نوعها ، بنظام سلالتها المعقد الذى نجد فيه معتقدات شعب الأزتك والأساطير الأمريكية ممزوجة بصور تقليدية لمنزعة الكاثوليكية الأسبانية . وإذا ربطت هذه الأمور بما يدرس فى البيوت والمدارس حول الثقافة واللغة الأسبانية ، ومعاهدها وتاريخها ، نجد أنه كان فنا أسود للتعليم ، ومثلته المربيات من الرقيق اللاتى عهد اليهن فى معظم أجزاء الامبراطورية الأسبانية ، ولمدة ثلاثة قرون ، برعاية الأطفال منذ مولدهم حتى بداية تعليمهم الرسمى . وفى مدرسة السحر والشعوذة هذه للمربية الأفريقية الأمية ، الثرية بالثقافة السوداء ومأثوراتها ، تكونت أجيال عديدة من أعظم الأسبان الأمريكىين المبرزين الذين كان لهم أثرهم ، وتلقوا من المربية السوداء معاونة لا تقل أهمية عن تلك التى كان يوسع الآباء أو المعلمين الخصوصيين أن يقدموها لهم . ولقد كان لسيمون بوليفار ، الملقب بالحرر ، مربية زنجية أحبها واحترمها مثل حبه واحترامه لأمه . وسماها « أمى هيبوليتا » وصمته هى ، وهو فى ذروة سلطانه ومجده « ابنتى سيمون » .

وهذا اللقاء للثقافات الثلاث فى سيناريو جغرافى كان له سلطان خارق على البشر هو الحقيقة الأساسية التى يتسم بها مولد العالم الأسبانى الأمريكى . وقد حدد منذ اللحظة الأولى الاحساس بالتفرد والاختلاف . ولقد عانى الأسبانى نفسه

(٢) أرخبيل عظيم يضم عددا كبيرا من الجزر الكبيرة والصغيرة ، ويمتد على شبه دائرة قطرها ٤٠٢٢ كم بين ولاية فلوريدا وشواطئ فنزويلا ، فاصلا بين البحر الكاريبى والمحيط الاطلنطى . وفى سنة ١٨٩٦ نزلتها أول جماعة من البيض للاستيطان . وجلبت أعدادا كبيرة من زوج أفريقيا للسمل بالجزر فتكاثروا ، وما زالت ذواريمهم تملأ تلك البقاع .
(المترجم)

الذي وفد الى أمريكا وبقي فيها بضع سنين ، تغيرات ظاهرة ميزته عن مواطنيه الذين أمكنوا في بلدتهم القديم . وفي الأدب الأسباني لذلك العصر وفرة من الاشارات الساعرة الى « الهندي » صاحب الشخصية التي تغير دواهما في جبال الانديز حتى أصبح باعثا على التنكيت والفضول بين الأسبانيين . وابتدع سلوك أمريكي في هذا الصدد . واذا كان المهاجر الأسباني قد تغير ، فقد تغير ابنه المولود فوق أرض القارة ، بدرجة أكثر . ومنذ البداية ، كان « للأوروبي المولود في أمريكا » شخصية وطابع بعينه ، جعلاه مختلفا . وكان ثمة حالات كثيرة للدم المختلط ، اختلط الدم فيها بصور شتى ، وللميراث البيولوجي للأسبان ، والهنود ، والزنج ، ولكن قبل كل شيء كان ثمة عملية مستمرة ذات أوجه عديدة للمزج الثقافي المشترك . ولقد كان لاحتكاك الثقافات الثلاث في المرحلة الطبيعية تأثير عميق في المثلين الثلاثة العظام لخلق العالم الجديد .

على أنهم لم يقيموا مجتمعا متجانسا . بل كان ثمة انقسام عميق استمر بدرجات متفاوتة إبان القرون الثلاثة التي عاشتها الامبراطورية الأسبانية . كما كان ثمة اختلاف حددته الأصول الثقافية المختلفة . وقد سيطر الأسباني في اللغة والدين والمؤسسات القضائية والاجتماعية والمثل العليا للحياة التي نفلت بدرجات متعددة الى الورثة المباشرين للثقافات الوطنية والافريقية . وكان ثمة تغير جدير بالتقدير في أسلوب الحياة ، وفي اللغة ، وفي فكرة الزمن ، وفي الموقف من الحياة . وبدأ الخلاسي ابن الأسبان ، وابن سكان أشباه الجزر ، في أن يكون مختلفا في أمور كثيرة وحسب ، بل في الاحساس بأنه مختلف في أوقات متقابلة . وقد خفضت القيم ، والمؤسسات التعليمية ، والديانة نفسها لتعديلات كثيرة . وربما نتحدث عن نزعة كاثوليكية هندية ، نجد في طقوسها الدينية وشعائرها حساسية للمعجزات ، وتصورا للالوهية مختلفا عن النزعة الكاثوليكية لأسبانيا . وبدون الوصول الى الأشكال المتطرفة التي يمكن أن نصل إليها في البعثات التبشيرية اليسوعية في براجواي أو محاولات فاسكوده كويروجا في ولاية Michoacàm (٣) ، نجد أن مسيحية الهنود ، والزنج ، والمولدين الأمريكيين قد اتسمت بسمات غريبة مدهشة في بعض الأحيان .

وكان ثمة أيضا تقسيم أفقي حاد في الطوائف : مجتمع متسلسل هرميا ، ذو حركة بطيئة ، تعايش معا ، وامتزج في أشكال عديدة دون التخلي عن مؤسساته الطبقة التصاعدية . وقد سيطر أبناء أشباه الجزر الذين شغلوا مناصب رفيعة في الكنيسة وفي الملكة الأسبانية ، والخلاسيون البيض الذين انحدروا من ملالة الغزاة ، وكانوا من ملاك الأراضي الأثرياء ، على المؤسسة السياسية الوحيدة التي فتحت لهم أبوابها ، ثم سيطروا بالضرب على أوتار اللون التي لا حصر لها للمولدين ، وهم الذرية الناتجة من جميع عمليات المزج الممكنة للأجناس المؤسسة الثلاثة الذين لم

يلبثوا أن كونوا في بلاد منطقة البحر الكاريبي والمحيط الأطلنطي ، معظم السكان ، وأخيرا في أسفل السلم نجد العبيد الأفارقة ، والقوة العاملة ، وقاعدة الإنتاج . وفي موقف مختلف كانت إقامة المستعمرات الوطنية العظيمة الأهلة بالسكان من شعوب الأزتک ، والمايا ، والضبشا ، والأنكا بطول حواف السلسلة الجبلية التي تمتد متوازية مع ساحل المحيط الباسفيكي من المكسيك حتى شيلي . واستطاع الهندي في هذه المستعمرات أن يحتفظ بوجوده القوي الذي كان من الصعب تمثياله في العملية الجديدة للمزج الثقافي .

ولم يلبث ذلك المجتمع المتميز بالنسبة للأسباني ، وللوطنيين السابقين على أيام كولمبس أن شعروا باختلافهم بصورة نشطة . وكانت العلاقة مع الحضارة آخذة في أن تصبح قائمة على الصراع المستمر . وقد حدث أول صراع في زمن متقدم بين الغرارة والسلطة الامبراطورية . إذ لم يخضع من كسبوا الأراضي الجديدة عن طيب خاطر لسلطة القوانين ولمثل الملوك المقيمين بعيدا . ونشبت سلسلة كاملة من الانتفاضات مثل تلك التي قام بها مارتن كورتيس Martin Cortes ، وجونزالويزارو Gonzalo Pizarro ، ولوب ده اكويري Lope de Aguirre ، وتهددت الوحدة ولطخت بالدم منذ بداية النظام الاستعماري ، ولم تكن الانتفاضات الوطنية مفتقرة الى ذلك ، بل وصلت الى ذروتها في الانتفاضة التي قادها تباك أمارو Tupac Amaru وقام الزنوج بثورات مستمرة لدرجة أنهم أقاموا مجتمعات محلية كثيرة كان قواها سكانها من « الهمج » الذين هددوا النظام في الأقاليم الجديدة تهديدا خطيرا .

وكانت جميع هذه الأحداث بمثابة صور للنزعة الاقليمية وللصراع مع النظام الذي سعت أسبانيا الى فرضه . وفي الجزء الأعظم منه ، نجد أن الولدين قد حاربوا العبيد المنتفضين ، والأهالي الوطنيين ، دون أن يتخلوا عن استيائهم من الأسباب . وقد تزامنت العداوات بين الطرفين في بعض الأحيان ، كما هي الحال في حركات البعامة ذات السمات الكاشفة ، أو في الحركات الجزئية الواضحة المناهضة لمؤسسات بعينها ، أو لسيطرة الأهالي الوطنيين في بعض الأقاليم مثل حالات الصراع بين المعصبات في بوتوسي Potosi (٤) أو في حركة التمرد الغربية على شركات Guipuzcoana في كاراكاس التي وقعت في منتصف القرن الثامن عشر . وإذا نظرنا نظرة موضوعية في طبيعة هذه الحركات سنجد من فورنا أن وراء الحجج المزعومة شعور قوي بالنزعة الاقليمية . وثمة تعبيرات في وثائق تلك الفترة تسمح لنا بالاعتقاد بأن فكرة هوية الأمة كانت موجودة بالفعل الى جانب رغبة غامضة مضطربة في الاستقلال .

ومن الممكن أن ننتج أثر بعض الأساطير المجموعة والبواعث في تكوين الوعي

(٤) مدينة بجمهورية بوليفيا ، أنشئت حوالي (١٥٤٥) بسفح جبل من أغنى جبال العالم بغامات المعادن من أعلى مدن العالم ، إذ تقع في حضية النديز على ارتفاع ٤١٣٥ م . (المترجم)

الأمريكي • ويعد البحث القديم الذي أعد من قرون عن الدورادو (El Dorado) واحدا من هذه الأساطير • ولم يكن الأمر مجرد العثور على كنز آخر من كنوز مونتوزوما Montezuma (٦) أو أتاهوليا Atahuaipa أو عن بوتوسي Potosi أخرى ، بل كان قبل كل شيء ، العقيدة القوية بأن تركيز ثروات بمثل هذا الحجم وهذه الوفرة بإمكانه أن يجعل جميع من يوجدون في أمريكا سعداء •

وأمر آخر ، هو إمكانية تحقيق المدينة المثلى • ولم تكن المصادفة وحدها هي التي جعلت توماس مور يقيم جزيرته للسعادة والعدالة في بقعة من بقاع أمريكا • إذ بالنسبة للأوربيين في القرن السادس عشر ، نجد أن فكرة العالم الجديد قد توافقت مع ذلك الأمل • وعلى أية حال ، فإن أعظم الجوانب أهمية ، هو ذلك الإصرار عبر القرون في مناطق عديدة من القارة الذي حاول أن يجعل من رؤية توماس مور حقيقة واقعة • ولم يكن فاسكوده كويروجا وحده ، هو الذي اعتقد أن العالم الجديد يجب أن يكون فرصة لاجداد عصر جديد للإنسان ، عصر يسوده العدل والخير والسلام ، بل إن التجربة العظيمة لليسوعيين في براجواي يحتمل أنها كانت محاولة خارقة لتكوين إنسان جديد في مجتمع جديد حتى ظهرت برامج الثورات الحديثة ، دون أن تنسى محاولات Bartolomé de las casas ، والتصورات والخطط التي زعمت في مناسبات كثيرة الإيمان بالعصر الألفي السعيد في أمريكا ، أو ما قامت به محاكم التفتيش من اضطهاد •

ولم يشعر أولئك المولدون الذين بدأوا ينظرون إلى العالم ، شعور الرجل الأسباني نفسه ، بل أصبحوا مدركين لموقفهم الذاتي ، وبعد أن بدأ حكم أسرة البوربون الجديدة في القرن الثامن عشر ، على وجه الخصوص • وكان ثمة حديث عن الحرية منذ ثورات الغزاة • ولقد أثار هذا الحديث عن الحرية كلا من Lope de Aguirre, Gonzalo pizarro • فهل علينا أن نتساءل : أي نوع من الحرية ؟ وكيف ولن ؟ فالنسبة لهذين ، نجد أنه قد قصد بالحرية أساسا ألا يعتمد بعد على السلطة الملكية الأسبانية وحكامها ، وعلى المثرثرين لها ، وعلى قوانينها الغير قابلة للتطبيق • ومع ذلك ، لم تكن هذه الحرية آخذة في التغيير أو التعديل مهما كان نظام الحكومة أو التنظيم الاجتماعي • فلم تكن ثمة حرية للعبيد ، ولا للهنود ، ولا حتى للمولدين المحتقرين •

وحينما بدأوا يفكرون ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، في أشكال مميزة لاحتمالية قياس نوع من الاستقلال الذاتي ، ولو في ظل السلطة الملكية الأسبانية ، كما في حالة أرنادا Arnada أو جودوي Godoy أو حتى في خطط

(٥) معانا بالاسبانية « الرجل الذهبي » والدورادو قطر أسطوري ينقب عنه المغامرون في أمريكا الشمالية والجنوبية • ويستخدم رمزا لأي بلاد تفيض بالثروة ويشتهيها الإنسان • (للترجم)
(٦) امبراطور الأتراك حكم من سنة (١٥٠٢ - ١٥٢٠) اتسم حكمه بالحروب المتصلة والاضطراب للمستديم بين شعوبه ، مما سهل على إيرنان كورتيز فتح المكسيك • (للترجم)

ميراندا Miranda المتقدمة في الزمن ، تحت تأثير العقلانية الأوروبية ، والحقيقة القديمة بأن مجتمعا مختلفا قد بدأ يزعم أشكالاً لمفهوم الأمة . وتخلفت فكرة الحرية عن مفهومها الصارم بقطع العلائق بالسلطة الأسبانية ، للدلالة على توفر الحريات المدنية والسياسية لجميع السكان .

وحينما بدأ رسل الاستقلال الحديث عن الأمة وعن الحرية على أساس ارتباطهما معا ، بل لكونهما وراء البواعث القديمة في الصراع مع السلطة الملكية ، وفي استياء المولدين من الأسبان ، وملخصا للأيديولوجية التي صاغها العقلانيون الفرنسيون والانجليز ، وانعكاسا للنجاحين العظيمين اللذين كان لهما أصداء ظاهرة في أمريكا الأسبانية : استقلال الثلاث عشرة مستعمرة انجليزية في أمريكا الشمالية ، والتي كونت جمهورية فيدرالية ، وبعد ذلك قيام الثورة الفرنسية . وقد تمردت الممتلكات القائمة على التربة الأمريكية على الحاضرة ، ونجحت في إقامة نظام جمهوري بحكومة نيابية وحريات مدنية ، وفي فرنسا ، انطلقت الثورة الديمقراطية ، وخلع ملك فرنسا من أسرة البوربون ، وقطع رأسه .

فهل نحن في حاجة الى أن نسأل أنفسنا ماذا فهم أصحاب المبادرات الى استقلال أمريكا اللاتينية عن مفهوم الأمة ؟ أننا نجدهم من خلال أقوالهم ومشروعاتهم لا يشيرون الى دائرتهم الوطنية وحسب ، بل يكثر حديثهم عن أمريكا الأسبانية كلها ، ويفكرون في مستقبلها على أنها وحدة واحدة . وقد تصورها ميراندا دولة تشبه القارة في اتساعها ، تكون حكومتها ودستورها صورة طبق الأصل من حكومة ودستور إنجلترا . وتشمل هذه الرؤية للوحدة تصورا لأمريكا اللاتينية كلها على أنها أمة واحدة ، وثمة اصرار في جميع وثائق تلك الفترة ، وهو ما حاول سيمون بوليفار محرر أمريكا اللاتينية أن يحققه بالتغلب على جميع العوائق . ومنذ البداية عبر بوليفار بعمله الحارق وبوضوح وبصورة خالدة عن هذه الحالة بقوله : « نحن جنس بشري صغير : نحن نملك عالما منفصلا محاطا ببحار مترامية الأطراف ، جديدا في جميع فنونه وعلومه تقريبا ، حتى ولو كانت طريقته قديمة في تجارب المجتمع المدني » .

ولقد كانت الصعوبات العملية التي تعترض مشروعا بهذه الضخامة في ذلك الوقت صعوبات لا يمكن التغلب عليها . وكان بعد المسافة والافتقار الى وسائل الاتصال ، والجهل المشترك ، ونقص تجربة الحكومة الذاتية ، وغياب التجانس الاجتماعي الناتج عن النظام الطائفي ، والمؤسسات النيابية في الإمبراطورية الأسبانية ، من أسباب فشل مهمة بوليفار . ومع ذلك ، فإنه لم يفقد الأمل في الوحدة في أي وقت من الأوقات . لقد ولدت هذه الوحدة مرارا وفي صور متعددة خلال الأعوام ، وفي إطار وعي الأمريكيين اللاتينيين ، واقتناعهم أو شعورهم بأن الماضي يهيب بهم ، أو قل ضرورات الحاضر ، ليصبحوا متكاملين وليتعاونوا بصورة من صور التنظيم الموحد .

كما عملت الحرب الطويلة من أجل الاستقلال على تحديد وتأكيد الشعور القومي . ولم تكن هذه الحرب أمرا يسيرا . وقد اتخذ الكفاح طوال جميع عملياته الطويلة المتفائرة وبشكل متزايد ، طابع الحرب الأهلية أكثر مما اتخذ طابع الصراع الدولي . وبدأ هذا الكفاح بعد انهيار الملكية الأسبانية مباشرة نتيجة لغزوة نابليون بونابرت ، واغتصاب جوزيف بونابرت عرش أسبانيا . وبعد ، ظهرت عملية تحولت فيها التقسيمات الاجتماعية القديمة الى جبهات قتال . وكان عامة الجمهور في كثير من الأحوال تساند السلطات الأسبانية ضد تمرد المولدين البيض . وفي أمريكا ، كما هي الحال في أسبانيا ، مع اختلافات طبيعية ، نجد أن المواجهة العنيفة بين الليبراليين والتقليديين كان لها أثرها في هذا الشأن . وكان الكفاح من أجل استقلال أمريكا الأسبانية ، من عدة جوانب ، فصلا هاما في الصراع القديم بين الأسبانيتين . وكان سابقة للصراع الذي كشف عنه في الحروب المعروفة باسم Carlist Wars (V) . حيث تمس كثير من القسادة العسكريين ذوي النزعة الليبرالية الأسبانية بالتجربة الأمريكية .

وكان الزمن والصورة اللتين انتجا استقلال أمريكا الأسبانية تاريخيا هما العامل الذي وفق بينهما وبين الصورة الجمهورية والليبرالية توفيقا دقيقا . وتعلل حالة البرازيل بأسباب أخرى . وباستثناء أوجه الاختلاف الأساسية في المكسيك ، كان الاستقلال والجمهورية مترادفين . وقد أقيمت دول جديدة على أنها جمهوريات ، مع اعلانها لحقوق الانسان ، في ظل أعظم المبادئ التحررية . ومن المهم أن نشير الى هذه الرابطة الوطيدة بين فكرة الاستقلال والحرية . ونادت الدساتير بأعظم المذاهب الليبرالية المطلقة ، للمساواة والحقوق المدنية . وواقع الأمر ، أن ظاهرة نزعة الزعامة ، واقامة الحكومات بالقوة ، قد نشأت ، ولكنها لم تتحول الى نظام سياسى وطيد قط . وفي القانون ، ظلت الدساتير ليبرالية على نحو ثابت ، ولو أنها لم تحقق ذلك في الواقع الا نادرا . لم ينجح القانون في أن يكون مهيأرا حاسما لسلوك الجمهور ، وكان بمثابة اعلان أخلاقي ، وجزية دينية لما يجب أن يكون ، ولكنه رد على ذلك ، أن القوانين لم تطبق بصرامة أو فاعلية البتة . وكان ينظر اليها على أنها مثل عليا ، وجوانب أخلاقية أكثر مما ينظر اليها كتدابير قسرية . واستمر هذا الولاء الرسمي ، الذي لم يرفض في وقت من الأوقات ، للمبادئ الجمهورية والتحررية مصونا طوال تاريخ أمريكا اللاتينية . وقد استجلب اعلان الثورات ، وبرامج الزعماء المبادئ العظيمة للنزعة التحررية والرغبة في اصلاحها ، وجعلها مبادئ فاعلة .

وقد مال مفهوم الاستقلال والجمهورية الى أن يكون مختلطا ومكملا . ولم تجرؤ واحدة من الزعامات الديكتاتورية التي ظهرت في أثناء القرن التاسع عشر على أن

(V) تناسب الى دون كارلوس البربونى (١٧٨٨ - ١٨٥٥) المطالب بعرش أسبانيا ، والذي كان يناهض هو وأنصاره الملكة إيزابيلا بنت فريداناند السابع .
(المترجم)

تقيم حكومة ديكتاتورية ، وأن تمحو المبادئ الجمهورية والديمقراطية من محراب الدستور . وفى كثير من الحالات ، كانت الحكومة ظالمة وتحكمية الى أقصى حد ، وكان الدستور متحررا ومثاليا الى أبعد مدى . ومن ثم ، فقد تحول الدستور الى مجرد أنقاض لأمال يتعذر الوصول اليها تقريبا ، بالنسبة لأولئك الذين لم يريدوا أن يتنكروا لهذه المبادئ بصورة رسمية .

وحين اكتسب شعور الأمة من حيث هو فكرة سياسية تقوم على القوة والتوسع ، ابتداء بالثورة الفرنسية ، ومؤلفات الرومانتيكيين ، وجد صدى فى أمريكا اللاتينية . وقد وجد الشعور الاقليمى القديم الذى تكون فى ظل النظام الاستعماري حافزا قويا فى المفهوم الجديد . ومع ذلك ، فانه ما أن ولدت فكرة الاستقلال حتى ارتبطت بفكرة الجمهورية الديمقراطية ارتباطا وثيقا ، ولم ينفصل الشعور القومى ، فى أى وقت ، انفصالا تاما عن المفهوم الرئيسى لمجتمع الثقافة والتاريخ ، وعن المقاطعات الأسبانية القديمة من حيث هى كل .

وكانت الخطط والغايات السياسية لمؤسسى الاستقلال تستهدف القارة بصفة عامة . فقد تحدثوا دائما عن امكانية تأسيس أمريكا المتكاملة فى تنظيم سياسى قوى . وقد ساعد اتحاد المستعمرات الانجليزية السابقة بأمريكا الشمالية على أن يكون مثالا ومتحاسا . ولكن تقلبات التاريخ ومطامع الزعماء المحليين جعلت تحقيق تلك الفرضية أمرا مستحيلا ، ولكنها لم ترفض البتة . وقد انتهى أمر الدول الجديدة بالامتنال فى حدود التشريعات السابقة للامبراطورية الأسبانية ، دون أن ترفض علنيا احتمالية التكامل والحلم به . ويوجد هذا الغموض الثابت فى قلوب أطفال أمريكا الأسبانية ويتسم به الشعور القومى . وليست الحال هكذا فى أى تجمع قارى ، ومن ثم ، فانه سمة جديدة بأن توضع فى الحسبان .

فلا استقلال بغير جمهورية ، ولا قومية بغير منفذ ما نحو التكامل . وتتسم أمريكا اللاتينية بهذه السمات على نحو غريب ، وتضفى عليها أصالة متفاوتة الدرجات بالمقارنة الى مجموعات الشعوب الأخرى فى عصرنا .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

◎ مجلة رسالة اليونسكو

◎ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

◎ مجلة مستقبل التربية

◎ مجلة (ديوجين)

◎ مجلة العلم والمجتمع

هذه مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلفازا الدولية
وتصدر طبعا بالعربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو ومعاونة
الشعب القومي العربي ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

الأمّة والعدالة والحرية



ليست الأمّة من خلق العقل ، وإنما هي خبرة جماعية . وهي ليست مساوية لمجموع الأفراد الذين تتشكل منهم ، بل هي تتعدى ذلك المجموع كشخصية شاملة ، أعنى أنها ليست مجرد شخصية قانونية (على الرغم من أنه كانت هناك ذات يوم « عصبية للأمم ») بل هي أيضا شخصية خلقية باقصى ما تدل عليه الكلمة .

ولعلنا نسأل أنفسنا عما اذا كانت الحرية هي انعدام التحديد وعدم تخويل السلطة والاستقلال فيما تقوم بإنجازه ، وبما اذا كانت الحرية منسجمة مع القانون الفطرى للأمّة كمبرر لوجودها كله ، أم أن المسألة عكس هذا ، اذا لم يكن هناك نوع من الديالكتيك ، أعنى علاقة تاريخية منطقية على المخاطر وعلى أشكالية بين الحرية والأمّة . وهناك فى الواقع خطر يتمثل فى الرغبة فى العنور على تشابه ، بل وحتى على تماثل ، بين حياة الأمم وبين العملية البيولوجية . فالأمّة هي ظاهرة تاريخية ظهرت من خلال سلسلة من الظروف فى أوروبا القرن التاسع عشر ، وقد قامت أوروبا بتنظيمها ، وكثيرا ما نشأت فى أماكن أخرى كرد فعل على الاستعمار الأوروبى . فالأمّة هي فكرة وواقع بورجوازى الى حد بعيد .

بقلم: جوزيف كي - زربو

ولد في عام ١٩٢٢ في توما بولنا العليا من أسرة تشغل
بالزراعة ، ودرس بمدراس الإرساليات ثم في المرسون
بياريس حيث حصل على دبلوم معهد الدراسات السياسية
وهو المدير العام السابق للتربية التومية بولنا العليا ،
وأستاذ التاريخ الإفريقي في أوجادوجو ، وهو أيضا مؤلف
كتاب « العالم الإفريقي الأسود » وكتاب تاريخ إفريقيا
السوداء وغيرها من المؤلفات .

ترجمة: يوسف فيخايل أسعد

طو اتحاد الكتاب - يشغل بالتأليف والبحث والترجمة ،
له مؤلفات وترجمات كثيرة منشورة .

وعلى هذا فمن الأهمية بمكان أن نتناول مفهوم الأمة بطريقة نسبية ، بقولنا
أنه بالإضافة الى هذا ، فإنها متحدة ومتوازنة ، وفي مواجهة وقائع ليست حيادية
بالنسبة للحرية - النزعة الدولية (سياسة التعاون بين الدول سياسيا واقتصاديا) -
النزعة القبلية ، والنزعة العالمية ، والاستراكية ونحوها - وأن ذلك يتواءم مع
التوسيد الحاطيء بين الأمة وبين الحرية .

١ - الحرية كعلم وكأمانة للأمة :

كثيرا جدا ما تكون الأمة كشخصية جماعية في موقف متعارض مع نفسها .
أنه ما يتخذ سبارتاكوز (١) في تحرير نفسه ، أنه القرار بهدم الحواط وتحطيم
القيود .

وتتباين الفكرة الأساسية والنبأثة الأساسية لهذا الميلاذ الجماعي . وبوجه

(١) سبارتاكوز : عهد تزعيم ثورة العبيد ضد رومة وقاوم جيوشها سنتين (٧٣ - ٧١ ق.م)
للترجم

عام فان الحرية الأولى المطلوبة هي الحرية التشريعية والسياسية . انها الحق في أن تتحقق ذاتيتها وأن تعمل من أجل تلك الذات ، وللحصول على لقب متميز تظهر به في المحافل وتتفاوض ، وباختصار تتحكم في تاريخها الخاص « فالأمة التجمعية لا تستطيع أن تصدر أوامر » كما قال سبيلز باختصار في اجابته عن سؤال وجهه اليه مبعوث لويس السادس عشر . من هنا تتطلب هذه الحرية السياسية الدنو من القنوم الذاتى ولم تعد موضوعا للتاريخ العالمى . وهذا ما يجعلها مسألة مساواة بقدر ما هي مسألة حرية .

وهناك مجال أساسى آخر للرفض وللتفجير التحررى للأمة هو ثقافتها الخاصة . فبغير الشعور بالانتماء والارتباط المادى الذى لا ينفصم والمهرجانات والطقوس والرموز والأعلام والرايات التى تستحث العاطفة القومية ، فان الآثار الباقية الفخمة من الملاحم والكلمات العاطفية المتحدة بالموسيقى والرقص ، وحتى الطبخ ، فانها تشكل مراسى سوف لا يستطيع الناس بدونها بعد أن ينفقوا على اللب والجوهر اللذين يصدران عن الروح الجماعية . وكل هذا التدفق للتمثلات الحافزية والحىوية التى ترسيها الأمة في قلوب أبنائها ، انما يعمل على ارواء القوام الاجتماعى من خلال معانى اللغة . فمن خلالها يتبلور التكامل في نفس الوقت كمطلب للحق في الاختلاف في الثقافة . فاللغة هي الحاجز الذى لا يسير لألفه أحد الشعوب الأكثر حبا والأكثر سرية . انها تخيم الظلام والعزلة الروحية من خلال رفض الاتصال بالمستغل والمقاتل . انها حرق الجسور مع الآخر ، انها رفض الشخص الذى ينكرنا .

فحقا هنا كما في أى مكان آخر « في البدء كانت الكلمة » . فالشعب الذى يبقى على لفته لا يهزم بحال ، وذلك بفضل القوة الحية التى تخبئها . فالطاقة الحية والشحنة الروحية الفاتكة للثقافة تجعل عملية الهدم والبناء تفرز ظاهرة النبذ لدى مجابهة العدوانات الكبيرة . وانها لحقيقة تاريخية واضحة أن المنظمات الدولية والتى تتجاوز الحدود القومية لم تتغلب تماما على قوة الشعور القومى . فنقطة الزنوج الافريقيين التى انتقلت عبر البحار في دخيلة قلوب وأرواح العبيد تستمر لتدهش العالم وتهدى من حمايته وأهواله ، وذلك بنشدها الحرية في مكان آخر . والحربان العالميتان الأخيرتان كانتا حربين قوميتين بشكل أساسى ، ويبدو أن تلك الحروب التى يشتمل أوارها بالشمال أو بالجنوب لم تفقد هذا الطابع . ومن خلال الثقافة يتحالف الانسان مع الله ويوهب نوعا من الاستقلال الداخلى تجاه المادة . وهذا هو الاستقلال نفسه الذى ينشئ نشيدا يتفجر من شففى كائن مطحون بواسطة عذاب فردى قوى ، وأيضا بواسطة ابادة عرقية جماعية ، وهو نشيد يتفجر كينبوع لا يدانيه من يوقع بالتعذيب ، وهو نشيد لا يمكن كبتة متطابق مع الشعور . فمن خلال الثقافة تتحد الأمة أكثر ما تتحد مع الحرية .

ومن هذا المنطلق فان الدين يشكل معقلا لا يمكن الاعتداء عليه تبدي الأمم مقاومتها من خلاله ، كما يظهر لدى الكنائس المستقلة بأفريقيا أيام الاحتلال

(كمبانجوزيم ، ماتسوانيزم وغيرهما في وسط وجنوب أفريقيا) . وعلى نفس النحو يكفي أن نذكر الدور التعبوي للعقيدة الإسلامية ضد المستعمر الأجنبي « غير المؤمن » خلال حرب التحرير الجزائرية . وأخيرا فإن المؤسسات الدينية والعقيدة القوية لدى سكان القطبين ظلت لوقت طويل تشكل أساسا صلبا للمواطنة في ذلك القطر .

والواقع أن النزعة الاقليمية الدينية لدى الشعب المناضل تتصور مسبقا الامكانية المطلقة للتباين ، أعنى الحرية وتعلنها وتدعو اليها وتلج على احرازها .

بيد أن المرء كثيرا ما يدرك أن الحرية السياسية ، بل والحرية الثقافية تفهman سدى إذا ما افقدتا الأساس الاقتصادي الذي يمهز البناء القومي بالخاتم الرسمي ويسمه به . ونذكر هنا دور زولفيرين في حالة ألمانيا . وللمجاعة غالبا السيادة على الاستقلال ، والاستجداء لا يورث سوى حرية مخزية ومهزونة . وعندما لا تشكل المساعدة الخارجية دعما مكيئا بل تصير مجرد سلسلة من العلاجات غير الناجعة ، فإن الحرية تتعثر وتكون في خطر . ومن هذا يتأتى مطلب الحرية الاقتصادية ، أعنى الحق في الحياة الذي يشترط فيه الحق في الاختيار . وأهم الحالات في هذا الصدد لهذه الصراعات الأساسية من أجل الحرية القومية والإكرامة بالعالم المعاصر تلك الحركات القومية المناهضة للاحتلال والمناهضة للاستعمار ، وعلى رأسها جميعا المسيرة الطويلة للشعوب الزنجية ضد نظام الحكم المتسم بالتمييز العنصري بجنوب افريقية . وهناك في الواقع ابداء عرقية تتضاعف بآبادة جماعية ، والصراع من أجل الاستقلال مرادف تماما وببساطة للمطالبة بالحق في التنفس . ومع ذلك فإن الحرية الجمعية لاحدى الأسم لا تنتهي آليا الى ارساء قواعد الحريات الفردية أو الطبقيية . فالحرية القومية التي تم احرازها ذات يوم بثمن غال من التضحية من جانب الجميع في كنف المجموعة المحرصة ، قد يحدث أن تقوم تلك المجموعة الأخيرة باحتكار جوهر ثمارها . وانها النتيجة المأساوية للاستقلال المصادر .

٢ - منأحي الانفصال بين الأمة والحرية :

ان القومية في جميع أشكالها تحتل نفس المكانة في هذا الصدد نفسه ، ولكن ليس على المستوى الاجتماعي فحسب . فالقومية هي الأمة مضافا اليها الرغبة في احراز القوة ، ولعلنا نسأل أنفسنا عما اذا كانت غير مرتبطة بالدعوانية الدفاعية أو المعتدية التي تكمن في قلب جميع الكائنات الحية التي تحاول أن تظل على قيد الحياة . والقومية هي التكاثر غير الملجم للروح القومية . انها عودة نعمة الى ما وجهته المجموعة الجمعية من اتهامات ولكن متأخرا ، أعنى اخضاع الآخرين . وتصير الحرية للنتصرة السيف المبيد ضد الأضعف .

وجميع القوميات تحفر قبر الحرية ، ولكن قومية التمييز العنصري مثل الاشتراكية القومية ، تتميز بصفة خاصة في هذا النشاط المنحط . ونفس هذه

الملاحظة تنطبق في بعض الأحيان على أيديولوجيات « الشعب المختار » أو « الحرية المقدسة » التي تسخر الدين للتحرير بل للاستعباد . فالفهم المسعور ضد الأديان « الأهلية » (والفنون) ، والقاهرون الزاعمون أنهم محررون ، يتهجون هذا النهج حتى في مقولاتهم التي ينضمون بمقتضاها الى صف هتلر في هستريته المتعاطفة عندما زعم أنه يحرر تشيكوسلوفاكيا .

وحروب الاستعمار الثقافية هي التي يجب أن يخشى منها بصفة خاصة . فتحديد الأفراد يتم الحصول عليه هنا عن طريق حيلة النقد الذاتي الارادي الذي يسلم المظهر الخارجي للحرية والشرعية للأصناد التي تثقل العقول المضطهدة .

هل هناك نوع من المنطق المتواصل والفاسد للامتداد الجمعي بحيث يقع خلف كل بنية قومية كظل مشنوم ؟ بالتأكيد ، ولكن التهديد قائم ، وهو يتحين توافر الوسائل والفرصة للبروز . من هنا فان قوة الأمة تتأني لها من عنف المعتدى . والأمم المدمرة تشكل رابطة في سجل التاريخ . فلقد بدأت الثورة الفرنسية في إطلاق وميض من المبادئ التي لا تموت بسرعة في ظل قيادة جاكوبين وأحرزت الهيمنة على الثقافات الخاصة في قلب الهكساجون قبل أن تتفجر من خلال الغضبة الغازية لحطة نابليون الكبرى . ومحاربو حرس نابليون القدماء ليس بينهم شيء مشترك مع أبطال فالسي . فأى أمة لا تصير عظيمة وهي طاهرة الذيل .

وهنا علينا أن نسأل أنفسنا عن دور الدولة القومية في هذا الانحراف القاتل تقريبا ، وعما اذا كانت في كل مشروع قومي تضطلع به لا تكون الأمة هي التي تحرر والدولة هي التي تستبعد . واجمالا هل مصلحة الأمة لابد أن تتعارض مع ثقل الدولة . لقد قال رجل عظيم معاصر « ان الدولة هي قوة مهددة باردة » .

الواقع أن الدولة درع واق ، وهي الجسم المحصن الذي تعتبر الأمة روحه . وعندما تخضع الدولة لجنون عظمة أحد الرجال أو عندما تخضع لوحشية المصالح المعرضة للخطر ، فانها تنوط الأولويات للأمة ، ومن ثم يحدث الفصل بين الأمة وبين الحرية .

والأمة تصير قيمة في ذاتها ، ويكون لها الهيمنة المطلقة ، فهي تهدم القيم التي أنتجتها بنفسها . ومن الصعب أن نضبط انحرافات القومية من الداخل . فهي تنمو بشكل رهيب الى أن توقفها قومية أخرى أو أمة ناهضة تتسلم شعلة الحرية . ولكن كيف تنمو الكبرياء لدى الأمم ؟ ان هذا مجال واسع من محالات البحث يستحق دراسة شافية على أيدي المؤرخين والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والفلاسفة واللاهوتيين . ولا شك أن المصالح المادية ضرورية ، ولكنها لا تكفي وحدها لشرح الحالة . فهناك تمزق ذاتي واعتقاد أعمى بأن الأمة مخلوقة برسمية ، وأن ثمة تحليقا في الأعلى ، مما يعمل على اغراق العقل نفسه . والواقع أن الومضات غير العقلانية

كثيرا ما اُحالت شعوبها بأسرها الى قطعان متحمسة مستعدة لأن تبديد شعوبها أخرى ، ولكنها كانت مستعدة أيضا لأن تتقدم وهي سعيدة نحو المذبح حيث تنحر .

٣ - وماذا عن الوقت الحاضر ؟

يبدو أن الحركات القومية منذ القرن التاسع عشر قد امتدت من الشمال الى الجنوب ، حيث الجزء الأكثر استغلالا على وجه الأرض . فشعوب أمريكا اللاتينية الذين بدأوا في نشدان الحرية مع بوليفار هم أبعد ما يكونون عن احراز الصراع من أجل الحرية .

فهل نحن في مواجهة لعنة ضد الأنواع ؟

علينا أن نتذكر أولا المبادئ العظيمة : الحرية لا تنقسم . وكما قال أعضاء الميثاق الفرنسي « ان الشعب الذي يقهر شعبا آخر لا يمكن أن يكون حرا » . وكذا فان الولايات المتحدة قد بدأت ملحيتها القومية بإعلان نفس المبادئ ذات الطبيعة الشاملة .

فكل أمة تظل لبضع سنوات أو بضعة عقود في مرحلة سيادتها وإيجابيتها وهي تجسد المثل الأعلى الجمعي الشامل للإنسانية ، فتعكس ضوءه على نحو رائع . ومهما كانت الأمة صغيرة فانها تتحدث عن الماضي والمستقبل . فهي تشرع للإنسان وللأبدية .

واليوم نجد فرصا غير متعارضة ، ولكنها أيضا مفارقات خطيرة تتحكم في الامتداد الإيجابي لكل الأمم ، كبيرها وصغيرها . وأهم فرصة للإنسانية هي أن بعض الأقطار يبدو أنها استفادت بعض الدروس من تحطم سفينة بعض الأمم ومن الحرية خلال الحرب العالمية الثانية . وهذا يصدق بصدد الأقطار الاسكندنافية والنسما وبخاصة يوغوسلافيا التي اعتزمت بعد أن احتفظت باستقلالها ببسالة أن تمنح شعبها الحكم الذاتي الى أقصى حد ممكن في إطار نظام فدرالي مرن جدا . والصيغة الفدرالية - وهي في الواقع لا مركزية وإقليمية - تؤكد نفسها أكثر فأكثر لتحرير كل شيء بالتعزيز والتكامل . وهذه السياسة ممكنة اليوم بفضل نمو الاتصالات المتبادلة وظهور الآلات الحاسبة الصغيرة وأيضا أجهزة الاستقبال والارسال للرسائل المبنوثة على مستوى الكرة الأرضية أو على المستوى الإقليمي . ولعلنا نقول انه خلال الربط المباشر بين الأمم التي هي في نفس الوقت تحتل مكانها بالأمم المتحدة ، فانها في الواقع تعسكر جنباً لجنب تحت نفس الخيمة التي يمكن بالطبع أن تستحيل الى مظلة صغيرة .

وبالإضافة الى هذا فان نواحي التقدم التي تحققت في تعلم اللغات تجعل شبح برج بابل (٢) أقل اربابا . وأخيرا فان الشباب والنساء المتحمسين لقوى

السلام - ان لم يكونوا معادين للعنف - هم الأمل في عالم أقل تعرضا لأن يكون ضحية لسادية مولوخ (٣) صاحب النزعة القومية . فالشعار الجريء « أصنع حبا لا حربا ! » يعبر عن الأمل المبرح لهذه الفترة أحسن تعبير .

ولعل أن تكون أكثر المخاطر خطورة مرهونة بمستقبل الإرادة الحرة للأمم ، ومن بينها رفض حصر بعض الحالات وبعض قطاعات القوة في النطاق الداخلي بجدي . من ذلك مثلا القضاء وأعماق المحيط التي تم فحصها فحصا تاما بواسطة السفن والصواريخ وبواسطة الأدوات المختلفة التي في حوزة الأمة .

والدول تستحيل أكثر فأكثر الى عوامل ايزاء للناس والبعض منها يحظى بنصيب الأسد (حق الفيتو مثلا في مجلس الأمن والتحكم في المنظمات النقدية على المستوى العالمي) . وهذه هي نفس الأقطار التي تتجمع في أيديها وسائل الدمار التي تهدد مستقبل البشرية . فالإبادة العرقية سوف تحمل معها إبادة جماعية : في هذه هي الرؤيا التنبؤية للأمم .

وأكثر من هذا فإن الوسائل التقنية التي تجمع شمل الشعب أكثر فأكثر بشكل مباشر ليس لها في ذاتها ميزة سياسية آلية . فالمانديال ، أغنى أحرار البطولة في كرة القدم يعد مثلا يشترك فيه العالم بأسره ، وقد ساعد على احياء الكبرياء القومية . وكذا فإن الوسائل التقنية التي لا يتحكم فيها العقل والانسانية تدعم العدوان المستمر ضد الشعوب المحكومة ، سواء من خلال وسائل الاعلام أم من خلال الرسائل الايدولوجية ، ومن خلال غزو المنتجات الاستهلاكية كقوى ثقافية موجهة أو من خلال نشر النماذج التربوية . وهكذا فإن بعض المجتمعات تنهم بأنها تنتج جهات اجتماعية ثقافية أجنبية بطريقة منحرفة ، وبذا فإنها تساهم في توليد انسانية متهدمة ، أعني أطراف نطاق المناطق القومية المتعددة والغنية . فمن ارتفاع أحد الأرقام الثابتة ، ومن خلال التحكم في الموجات ، فإننا نستطيع أن نرى خامة أرواحنا وهي تصب في قوالب بعيدة عن طبيعتنا شيئا فشيئا .

وبالإضافة الى العمل الهلومي الذي تحدته ايدولوجيات الدولة المقامة وفق نماذج اطلاقية ، وبخاصة التفرعات المانوية (٤) التي تفرض اختيارا اما مع وامة ضد ، وبذا فإنها تنكر الحق في التباين ، فإن علينا أن نؤكد تأثير المذاهب الترنسندنثالية (٥) التي تساهم بتشعباتها النابضة بالحوية في تدمير العالم وجعله على وتيرة واحدة . ومن هذا يتأتى لشمال وجنوب الدنيا في نفس الوقت انبعث ظاهرة القومية أو حتى الاقلينية ، مع أخذنا في الاعتبار الأحوال المراوغة الى عقلية

(٣) مولوخ : اله سامي كان يعبد عن طريق تضحية الأطفال على مذبحه .

(٤) المانوي : أحد أتباع ماني الفارسي (٢١٦ ؟ - ٢٧٦ ؟ م) الذي دعا الى الايمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام .

(٥) الترنسندنثالية : النظريات التي تتجاوز الواقع الخيري للموهبي .

مكونة من ورقة .أو رقم بلا تمايز ، والى ملاشاة شبح عالم تتقدم فيه أشباح الأمم
بغير وجه مميز وصوت له نبرة خاصة .

وإذا كان كل شخص مستعدا لأن ينغمس فى عمومية العلم والتقنيات ، فإن
أحد لا يكون مستعدا لأن يفرق فى تلك العمومية . ففى كل مكان ودائما طالما أن
الإنسان يحتفظ بمكانته ، فانه سوف يظل محفورا فى ضمائر الناس رفض أن يصير
المرء هو ذات الشخص الآخر ، بل أن يصير هو نفسه شخصا آخر .

والأمم ما تزال حية ، حتى ولو كانت مبنية هنا أو هناك على أسس فيها نظر
وموروثه سلبيا من الاستعمار كما هو الحال بصدد افريقيا . ومشكلة الأمة تتضح
اليوم بشدة فى افريقيا حيث نجد أن لدى خمسين دولة أو نحو ذلك دخلا متوسطا
بوجه عام مع وجود أسواق قليلة تحاول أن تظل قائمة وتحمل على عواتقها
مسئولياتها السيادية .

وكما أن الملوك بأوروبا قد أشرفوا على الحركة القومية بقطع علاقاتهم بنظام
الاقطار ، كذا فانا قد نتوقع أن الدول الافريقية سوف تذيب تكوينها العرقى
التقليدى بهدف ارساء قواعد « الرغبة فى العيش سويا » على مستوى قومى . بيد
أنه بعمل ذلك ، فانها سوف تعمل على جرف أسس تباين ثقافتها التاريخية ذاتها ،
مع عدم توافر حل يتعلق بالتبادل الثقافى ومع مخاطر حادة أكثر من ذلك لوقوع
قلقلة اجتماعية . وهذا هو الذى يجعل الأمة تتردد فيما بين تضاؤل الثقافات
المنفردة وبين القوة كلية القسرة للدولة ، أعنى لفيانان (٦) استوائى ، مع بعض
الاستثناءات دون أن تجد شريكا فى أى مجتمع حضارى مركب (مفكرون ، مقاولون ،
اتحادات ، صحفيون أو رجال دين) .

ونجد فى العادة أن الدولة التى حظيت بالنجاح الأكبر فى التحول الى أمة ،
بالمعنى الغربى للكلمة ، هى تلك التى أحرزت الاستقلال من طريق القوة المسلحة ،
التي نتج عنها ذوبان الطاقات فى مشروع جمعى كلى . ويمكن أن نضيف الى هذه
الدول الاقطار ذات اللغة الواحدة وبخاصة اذا كان للغة المشتركة تراث ثقافى
مكتوب . أما الدول التى تتحدث بلغات متعددة فانها غالبا ما تعالج ذلك العائق
القومى باستخدامها لغة من خارج نطاق القوى الاستعمارية . ولعلنا نذكر أيضا
الاقطار التى أتيج لها ايدولوجية تعبوية . وهذه يجب أن تتواءم من وقائع ومصالح
واقعية تلك المجتمعات . فإذا لم يتحقق لها ذلك ، فانها تصير مجتمعا مغلقا بشكل
صارم مما يعمل على شل الحرية . وأخيرا تأتى الاقطار التى تكاملت على أحسن
وجه فى اطار نظام رأسمالى مسيطر وقد أحرزت نموا منقولا بالتقليد وسريما ،
بحيث تتواءم مع زيادة سرعة عملية تكوين الطبقات الاجتماعية . وهذه المجتمعات

(٦) يستعير المؤلف لفظ لفيانان من توماس هوبز الذى ألف كتابا جمل عنوانه لفيانان مشيرا به
الى تدمير الدولة الفردية الانسان .
الترجم

التي تقدم الى أقلية متميزة فحوى ثمار التقدم الاقتصادي انما تنجح في تنمية روح الولاء المرتبط بالشعور بالمشاركة في نفس الفوائد وبالمساهمة في نفس النجاح الجمعي . بيد أن بغير أن نأخذ في اعتبارنا استغلال الطبقات العاملة الفقيرة (التي تفقد غالبا من الأقطار المجاورة « الأقل تقدما ») التي يكون انخفاض مستوى معيشتها هو القدية والشرط لهذا النمط من الهروب الموجه من بعيد ، فاننا يجب أن نقول ان الطبقة الوسطى المحلية نادرا ما تكون طبقة قومية . فهي تضمن عن طريق التعاقد من الباطن الاشراف على ادارة الأسواق الهامشية لأحد النظم حيث تكون مراكز اصدار القرارات من خارج « الأمة » .

وبالإضافة الى هذا فان الهدم الاقتصادي في ارتباطه بالانسجام الضعيف للعناصر المكونة للكيونة « القومية » (حالة تشاد يمكن أن تكون مثالا تقريبا بهذا الصدد) غالبا ما أقصى الى نظم حكم استبدادية ، بل وحتى نظم حكم دكتاتورية ومعادية للحرية . ولقد أثرت نظم الحكم العسكرية بالذات في اتجاه الدولة فحملت اليه مفهومها الخاص بالأمة والحرية . والى الدرجة التي يكون فيها موقف الدول الاقليمي اعتباريا ، وحيثما تكون الحدود المرسومة في بعض الأحيان لآلاف الكيلو مترات متطابقة هنا وهناك مع الخطوط الخيالية التي تشكل متوازيات وخطوط طول (مثلا فيما بين غانا وقولتا العليا) ، فان انتباه العسكريين يستقطب بسهولة للدفاع عن الأسواق . ومن هذا تنشأ حروب الحدود الكثيرة التي يدفع الشعب المنتمى الى نفس المجموعة العرقية نفقاتها . وملايين اللاجئين الافريقيين ، وبخاصة في القرن الافريقي هم شهود على الفصل المرير بين الأمة وبين الحرية على تلك القارة . فبالنسبة لهم فانه انغمار شديد في أسفل الأفق التاريخي .

وبذا فان الدول القومية الافريقية تقف ببطء على أولئك الذين يعذبونها ويقومون بإبادتها بالجملة بالأقطار الأوروبية ، ولكن تلك المعرفة تتأتى لهم مع استيراد الأسلحة التي هي أكثر قتلا والتي تشتري بتمن الذهب من الموردين الشماليين . وكثير من القادة الافريقيين يواجهون مازقا وهم بصدد بناء أممهم بغير أن يكون أمامهم خيار بديل بين التنمية والحرية . والديموقراطية هي شيء مقدم باعتبار أنه غير متمش مع التنمية السريعة للقطر . وبذا يكون هناك ادعاء بعدم معرفة أن الطريق الى التنمية القومية بل وحتى التنمية الاقتصادية لا يسلك الا من خلال الحريات . وباختصار فان الأمم الافريقية منبسطة في الغالب حتى الى مدى أبعد من عتبة الاختلال الذي ذكرنا أنه يوجد بين الطرفين التقيضين للحرية . فمثلا نجد أن الثقافات الافريقية مهددة بطريق غير مباشرة ببنية التجارة الخارجية ذاتها . فالأقطار الشمالية ترسل المنتجات الصناعية الى افريقيا ، وهي بمثابة قيم ثقافية مركزة خاصة بالأقطار الأوروبية أو غيرها من أقطار ، بينما تصدر الأقطار الافريقية المنتجات الخام او الطبيعية الحالية الوفاض من الناحية الثقافية . وانه لتبادل ثقافي غير متكافئ ، وهو أكثر هدما من التبادل الآخر ، الذي به تبيع الأقطار الافريقية كيائها لكي تضمن احرازها له .

والخلاصة أن من الأهمية بمكان أن نذكر أنه ليس في أية حالة يمكن أن تكون
لأمة ما قيمة مطلقة • ان لها قيمة فقط من خلال تحرير الطاقة البشرية التي تجندها
في عقول وقلوب مواطنيها • وبذا فان الحرية هي مبدأ أخلاقي أعلى من الامة التي
لا تعدو أن تكون واحدة من تعبيراتها التاريخية • بيد أنه بتوافر الحرية وحدها دون
العدل فان الحرية تكون « حرية الثعلب وهو في نطاق حظيرة الدواجن » •
وبتعبير آخر فان العدالة بين الشعوب هي اليوم اسم آخر للحرية •

البحث عن القيم الإسلامية

ان موضوع القيم محفوف ببعض المحاذير . لماذا لا نقول مثلا الفلسفة الأدبية في الاسلام أو الأخلاق في الاسلام ؟ واضح ان استعمال كلمة الأدب هو الامر الذي جرى عليه الاصطلاح ، ان لم يكن هو التعبير الذي درج عليه القدماء ، فهو يدل على فكرة الخير والشر ويتضمن كثيرا من الأوامر والنواهي ، كما يقضى بالحد من حرية الفرد في سلوكه وتصرفاته . ولكن كلمة أخلاق ، أكثر قبولا لأنها أقرب الى الدلالة على وجود نظام من القيم ، ونظرة عامة الى الحياة الأدبية ، وقد تعبر أيضا عن بعض المعايير التي تميز بين الخير والشر . وجدير بالذكر أن ماكس فبر يصف الاسلام وغيره من الديانات بأنها ديانات أخلاقية أى تتضمن مجموعة من الأوامر والنواهي ، تعتبر مخالفتها خطيئة دينية ، وهو يعزو هذه الخصوصية الى النبوة التي تركز على الاخلاق . ويفلب على أقلام الكتاب اليوم استعمال كلمة « القيم » ، وهي تتفق مع روح العصر التي تعنى بالبحث عن قيم متفرقة أو مترابطة يقوم عليها السلوك الانساني . ونحن نعلم أن فلاسفة الأخلاق الغربيين هم الذين ابتكروا نظرية القيم لتحل محل نظرية الأخلاق القديمة التي تقوم على الخضوع والطاعة ، وتنادى هذه

بفهم . هشام غناط

كاتب ومؤرخ تونسي ولد في عام ١٩٣٥ . . أستاذ بجامعة تونس . ينتمي الى الفكر العربي الاسلامي الذي يحاول البحث في الثقافات والهوية الثقافية . ويستخدم الطرق المتبعة في العلوم الاجتماعية الانسانية .

ترجمة: أمين محمود الشريف

عضو الترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة ، رئيس مشروع الالف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا .

النظرية بفكرة الاخلاق الشخصية أو القيم التي يختارها الشخص بمحض حريته واختياره . ولكن في وسعنا أيضا أن نتحدث عن وجود قيم جماعية ، أو قيم ترتبط بنمط معين من السلوك كالقيم الحزبية أو القيم القبلية (نسبة للقبيلة) أو القيم الأساسية . ويمكن تجريد القيمة أي . اعتبارها فكرة مجردة نظرية كفكرة المثل عند أفلاطون أو يمكن انخراطها في نظام شامل ، ولكنها تظل فكرة مجردة لأنها هي نفسها ثمرة التجريد . وغندما يراد البحث في الثقافات ، أو الديانات ، أو المجتمعات ، فإن الباحث يوجه همه الى استخلاص هذه القيم من حشد كبير من المعطيات أو المعلومات . وهذا اللون من البحث يتيح للانسان حرية الاختيار والانتقاء بين القيم متى شعر بأنه يؤثر لونا من القيم على لون آخر . وهنا يواجه الباحث مشكلة وجود قيم شتى في نظام أخلاقي واحد ، لا سيما اذ كان هذا النظام واسع النطاق مثل الاسلام . وليس هدفنا في هذا المقال انتقائيا أي اختيار بعض القيم دون بعض ، وانما هدفنا هو البحث عن قيم الاسلام في صورها المتعددة ، ولكني

سأحاول في الوقت نفسه وضع خطوط هادية لارشاد القارئ ، مع بيان مفهوم هذه القيم عند مختلف الباحثين من المسلمين .

القرآن والحديث :

ما هي القيم المستمدة من هذين المصدرين الرئيسيين في الاسلام ؟ الجواب عن ذلك أنه يوجد نمطان أو مستويان من القيم في الديانة الاسلامية : احدهما في القرآن الكريم والآخر في الحديث الشريف . وهذه القيم ثابتة ومؤكدة في هذين المصدرين ولكنها محدودة العدد نسبيا . وغالبا ما تكون هذه القيم امرية أى واردة بصيغة الامر (وجوبية) ، وهي تشكل جوهر الحياة الأخلاقية أو الأدبية التي يجب أن يحيهاها الانسان المسلم . وإلى جانب هذه القيم الوجوبية توجد قيم أخرى أكثر مرونة ، وهي كبيرة العدد جدا بحيث تشمل معظم نواحي السلوك الانساني ، كما تمثل نظرة معينة الحياة أو سلسلة من النظرات الى الوجود الانساني . ويشتمل القرآن على القيم الأولى (أى القيم الوجوبية) التي تشكل أساس الواجبات المفروضة على المسلم . أما الحديث فيشتمل على القيم الثانية في صورها التي لا يحصى لها عدد . ذلك أن الحديث هو من أعظم ذخائر للقيم والمعايير والنظرات التي تمخض عنها العقل الانساني في كل العصور . ويوجب القرآن على المسلم أن يؤمن (بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) وأن يقيم الصلاة ، ويؤتي الزكاة ، ويصوم رمضان . ومن القيم الأساسية التي يتضمنها القرآن أن الله تعالى فوق الكائنات وأن الحياة الآخرة خير وأبقى من الحياة الدنيا . ومن القيم الأخرى أنه يفرض على المسلم أداء العبادات شكرا لله تعالى على نعمائه . يضاف الى ذلك أن القرآن ينظم الحياة الانسانية على أساس الأخلاق المبنية على الايمان بالله واليوم الآخر ، وهو يقدم الجانب الميتافيزيقي (الغيبي والالهي) على الجانب الأخلاقي . ولكن الجانب الميتافيزيقي يؤكد الجانب الأخلاقي ويجعله مكملا له . ومن هنا يؤكد القرآن الدعوة الى العمل الصالح ، ويفرق بين العمل الصالح والطالح ، ويعتبر كل عمل غير صالح خطيئة أو معصية . وفي وسعنا أن نقول ان القيم الوجوبية أو الأوامر أقل تحديدا في القرآن من النواهي والمحرمات كما لو كان الأمر الالهي معنيا بتطهير الأرض من الشرور أكثر من اهتمامه بالقيم المضيئة . وربما كان السبب في ذلك هو أنه من الأجدى والأصلح تأكيد النواهي والمحظورات أكثر من الخوض على القيم الوجوبية حتى يتسنى تبديد غياهب الحجب الكثيفة التي تقوم بين الناس بعضهم وبعض في الحياة الاجتماعية والعقلية . ومع ذلك فإن القرآن يقرن دائما بين الايمان (الذي يمثل الجانب الميتافيزيقي) وبين عمل الصالحات (الذي يمثل الجانب الأخلاقي) . وبهذا يجمع القرآن بين متطلبات الجانب الميتافيزيقي (الغيبي والالهي) ومتطلبات الجانب الأخلاقي . ويخص القرآن على كثير من القيم الوجوبية في مواطن كثيرة متفرقة مثل الرحمة بالخلق ، والأخوة بين المؤمنين ، والوفاء بالعقود والعهود ، واحترام

الحياة الانسانية ، والاحسان الى الناس والفقراء والمساكين ، واقامة العدل بين الناس . والى جانب ذلك يحض القرآن - ولا يفرض - على اتباع مبادئ رفيعة فى آفاق الحياة الاخلاقية العليا الهدف منها هو تهذيب النفس وتركيتها مثل الحب (فى الله و الله) والصبر ، والرحمة ، والهدى ، والطمانية ، والحق ، ثم الاسلام (= اسلام الوجه لله) . والقيم الأولى هى قيم تربوية تهدف الى تطهير العلاقات الانسانية والسمو بها الى درجة أعلى . وأما القيم الثانية فالغرض منها هو التخلق بأخلاق الله تعالى تمهيدا للدخول فى حضرة القدس الأعلى . وهذه القيم بعيدة عن الأغراض الشخصية ، والهدف منها تركية الروح وتطهير النفس ، وهى تمثل - الى جانب الزهد فى الدنيا ومحبة الله تعالى - الجانب الروحى من الاخلاق القرآنية

وفىما يتعلق بالنواهي والمحرمات . فان الجزاء عليها هو العقاب فى الدنيا والعذاب فى الآخرة . وهذه النواهي تؤدى الى غضب الله تعالى . وهذا الغضب هو الوجه الآخر للرحمة فى الاسلام . ومن هذه المحرمات القتل ، والزنا ، وشرب الخمر ، والسرقه ، والهدف من تحريمها هو تنظيم الحياة الانسانية . ومع أن هذه المحرمات عقابية وتشريعية فانها ذات جانب دينى لأنها تربط بين الجريمة والخطيئة ، وتهدف دائما الى الهداية الى الصراط المستقيم والقضاء على الشر . وفى وسعنا أن نؤكد أيضا أن هذه المحرمات مبنية على قيم وجوبية ضمنية ظل المؤمنون بعقيدة التوحيد يعترفون بها فى كل العصور ، ألا وهى احترام حياة الغير وعرضه وممتلكاته . وفى وسعنا أن نؤكد أيضا أن التمسك بهذه القيم شرط لازم للمعيش الاجتماعى كما أنها قيم مقدسة فى حد ذاتها بمقتضى الأمر الالهى كما ورد فى القرآن الكريم : (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) ٥٠٠ المائدة / ٣٢ ، أن حياة الكائن البشرى مقدسة لأنه مع فنائه وانتهاء حياته يحمل فى ثناياه بذور البقاء واللا نهائية لأن الله تعالى كفل له الحياة والبقاء . وهنا مفهوم كل يسمو فوق الحقيقة الاجتماعية البسيطة ويكتسب معنى ميتافيزيقيا - أخلاقيا يكمن فى الروح الانسانية التى تسرى فى القرآن حيث يتضمن رؤية شاملة للوجود بأسره ويبين مكان الانسان فى هذا الوجود وتصطبغ هذه القيم بالصبغة الانسانية فى الحديث الشريف ، وهو عبارة عن أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان جدرا بالثقة والقبول . وقد كان الحديث ولا يزال جعاج القيم المنشودة كما كان من كل الوجوه متمما للقرآن ، بمعنى أنه يتناول من الناحية العملية كل وجوه النشاط الانسانى ، ويتضمن عددا كبيرا من القيم الداعية الى الرحمة ، والرافة ، والرفق ، وتهذيب النفس . وفى حين أن القرآن يمزج بين الغضب والشفقة ، ويجمع بين الرحمة والقسوة ، نرى الحديث يفيض بكل المعانى النبيلة والكريمة . وهو أشمل مجموعة من التجارب الانسانية . فيه يتجلى ما طبع عليه النبى صلى الله عليه وسلم من الرافة والرحمة ، والبعد عن الفظاظة والفظة كما وصفه القرآن ، وفيه تتجلى مختلف القيم التى تتناول الحياة بكل أبعادها تجليا لا مثيل له من حيث الكثرة والبيان . والطريقة التى يمتاز بها الحديث هى

التعبير عن إحدى القيم بعبارة قصيرة مركزة ، وتتفاوت القيم الواردة في الحديث من قيم تهدى الإنسان الى سبيل النجاة ، الى قيم من شأنها أن تورده موارد الهلكة . مثال ذلك أن الاحسان ، والرحمة ، وحسن الجوار تمحو كل الخطايا ، في حين أن تعذيب الهرة (حديث الهرة المشهور) يهوى بالناس في النار . وقد جاء الاسلام بأفلاق غاية في السمو تتناول كل شئون الحياة وتعالج أوجه القصور ومواطن الضعف فيها ، وهو يسبر غور القلب الانساني ويتعقبه حتى يكشف نواياه ، ويحرص على تزكية الروح حتى تعود الى حالة صفاتها الأصلية . وقد تتعارض الأحاديث ولكنها جميعا تقدم لنا غذاء أخلاقيا مفيدا . وإذا كان القرآن يعلم الإنسان ويطلبه أن يبتهل الى الله بلسان المقال ، فإن الحديث يطلبه بأن يكون هذا الابتهال نابعا من القلب . ولكن القرآن والحديث كليهما يعمل على تربية الضمير الأدبي ريصوغ في النهاية شخصية نموذجية للإنسان المسلم ويرسم له طريق السلوك القويم ، ويربى فيه الأنا (النفس) العليا .

ولعل السبب في مطالبة اليهودية المتأخرة والمسيحية والاسلام بالتزام الحياة الأخلاقية الصارمة يرجع الى دعوة هذه الأديان الى الايمان بالحياة الآخرة أكثر مما يرجع الى مناداتها بعقيدة التوحيد . وعلى وجه العموم فإن هذه الديانات أرست قاعدة عريضة للثقافة الروحية والعقلية . ولا شك أن الحركة المصرية الجديدة ما كانت لتقوم لولا المثل الأعلى الذي نادى به هذه الديانات السماوية .

على أنه ينبغي لنا أن نقول ان المثل الأعلى ، على المستوى الميتافيزيقي الذي نادى به الاسلام والمسيحية ، صعب التحقيق بالنسبة لجميع الناس ، بدليل أن كلا منهما يقسم الناس فريقين : فريق في الجنة وفريق في السعير . ذلك أن الوجود يتطلب الازدواجية والثنائية التي تتمثل في وجود الخير والشر معا في هذه الحياة الدنيا . وهذا يؤدي بالطبع الى مجازاة أهل الخير بالنعيم وأهل الشر بالعذاب في الحياة الآخرة . ولا يمكن الفوز بالنعيم الأبدى الا بتهذيب النفس البشرية وتخليصها من طباعها الوحشية ، وتمسكها بمبادئ الأخلاق الكريمة . وهنا يجدر بنا أن نشير الى أن الاسلام يرى - كما رأى جان جاك روسو فيما بعد - أن السبيل الى تطهير النفس هو الرجوع الى الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها . ولما كانت هذه الفطرة قد فسدت على مدى التاريخ لما طرأ عليها من الأحداث المارضة ، فإن رسالة الدين هي تقويم النفس واصلاحها حتى تعود الى الفطرة الأولى .

ومن الحقائق الثابتة أن الاسلام أصلح وهذب الشعوب العربية القديمة . وكانت هذه الشعوب تعيش على هامش التاريخ في الشرق ، مركز العالم في ذلك الحين . والدليل على ذلك كل أولئك الذين دخلوا في دين الله أفواجا . ولكن الاسلام جاء أيضا لهداية الإنسانية جمعاء واصلاح حال الطبقات الاجتماعية التي تعيش في هذا الكون الفسيع الأرجاء . وهذه النقطة الأخيرة تفسر لنا لماذا يتفوق الدين على الفلسفة .

الشريعة والفكر الاسلامي :

تعتبر الشريعة الاسلامية تفسيرا وشرحا تفصيليا للمبادئ العامة الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف ، وهي تقنين تفصيلي دقيق للعادات والمعاملات ، ولكن الأمور العملية أكثر وضوحا في الشريعة من الأسس النظرية التي تقوم عليها . ولذلك قلما تجد في كتب الفقه مبحثا نظريا خاصا بالاخلاق بهذا الاسم ، بل تجد الفقه يعنى بالقيم الأساسية والدائمة والنهائية في القرآن والحديث . ومن هنا كانت الشريعة هي ايدولوجية الهيئة الاجتماعية الاسلامية . وقد ساعدت الشريعة الى حد كبير على صياغة الأسلوب الاسلامي في الحياة - ذلك الأسلوب الذي يعد - أكثر من أى شئ آخر - هو الأساس الذي تقوم عليه هوية الحضارة الاسلامية . ومن شأن الحضارة أن تحول خصائص الحياة الى قيم وأن تمجد هذه القيم وتهذبها .

وفي مجال التفكير الأخلاقي يتبوأ الامام الغزالي مكانا فذا حيث انه يمثل الفكر الاسلامي تمثيلا كاملا ، ولكن على أساس نظري عقلائي . وقد أفرد الامام الغزالي الجزء الثالث من كتابه احياء علوم الدين ، للبحث الدقيق في القيم الاسلامية وشرح فيه ابعادها الأخلاقية والأدبية والسيكولوجية . وهو يؤمن بسمو الأخلاق الاسلامية ، ويرى أنها أساس النجاة في الدنيا والآخرة ، وتعتبر مخالفتها معصية (ضد الطاعة ومن ثم فهي خطيئة دينية) . ويرى الغزالي أن كل شئ بيد الله تعالى وأنه هو الذي قدر الخير والشر ، وأن الطاعة والمعصية تأتيان من عالم أعلى تقرر فيه كل شئ مقدما . (خزائن الغيب أو خزائن الملكوت) ، ولكن الأمر منوط بالاستعداد والقابلية التي فطر الله القلب عليها أي الميل الطبيعي تجاه أحد الطريقتين المتعارضتين : الطريق الموصل الى النجاة ، والطريق الموصل الى الهلاك . ويرى الغزالي أن التحسن لايتأتى الأعمال الصالحات قد يكون مفيدا في هذا المجال ولذلك يذكر الغزالي توجيهات لهذه الرياضة التي تعد في الوقت نفسه علاجاً للنفس . وأورد الغزالي في كتابه قائمة بالفضائل والرذائل (يسميها الآفات) . فضلا عن ذلك ينبغى لنا أن نشير الى تفرقة الغزالي الضمنية بين ما هو ضروري للوصول الى النجاة الا وهو امتثال الأوامر الالهية الأساسية وبين ما هو ضروري لما هو أوسع من ذلك نطاقا الا وهو السعي نحو الكمال . ويؤكد الغزالي الأمر الثاني ويرى أن السبيل الى هو سلوك طريق الزهد والتصوف . وقلما يوجه الغزالي كلامه الى المسلم العادي ، وعندما يفعل ذلك فلكي يذكره بالتزام سبيل الاعتدال . وكثيرا ما يشير الى ضرورة اتساع الزهد والتشقيف الصارم في حق المزيد الذي يسلك طرق التصوف . على أن ذلك لا يعنى أننا أمام كتاب يبحث في الزهد ، لأن الغزالي يطرح قيما عامة ، وهذه القيم غير موضحة صراحة في كتابه اللهم الا للتعرف عليها في قائمة الفضائل التفصيلية التي يذكرها ولكنها هي أساس الكتاب كله ، وهو يعددها تحت عنوان الأعمال المنجيات ، وبخاصة الصبر ، والخوف (من الله) والرجاء (في الله) ، والفقر ، والزهد الخ . ويرد الغزالي كل شئ الى الدين ، بما في ذلك الفضائل الدنيوية التي تكمل الدين وتجمله وتصبح جزءا منه . والمهم في نظره هو الحياة الآخرة التي يهيئنا الدين لها ،

ولذلك فإنه يضع القيم الصالحة في ذاتها في اطار الفضيلة العليا . ومن هنا يؤكد قيمة . نبذ الشهوات والأهواء . ومن الأفضل في نظره أن يروض الإنسان نفسه على الجوع ، والفقر ، والزوجة ويجب عليه كبت الغضب ، والحقد ، والكبر ، والغرور والغزالي لا يدعو في الحقيقة الى الرهبانية ، لأنه لا يدعو الى عزلة الانسان عن المجتمع . وهو يعمل لما يقول بالعقل والمنطق ، كما أنه لا يعرض مثلاً أعلى بحب أتباعه وإنما يعرض طريق الزهد الذي يرى أنه يتفق مع الروح الاسلامية العميقة . وهنا نستطيع أن نستشف بذور البيوريتانية ، (الغلو أو التطرف الديني) التي تظهر فيما بعد ، ولكن ما أبعد الغزالي عن التفكير في البيوريتانية التي تفرض بقوة القانون . ولذلك فإن الغزالي يدعو الى اصلاح الباطن بحيث يكون للانسان وازع من نفسه وراود من ضميره . وهذا من شأنه أن يخاق الانسان الذي يسعى الى الكمال - ذلك الانسان الناجي المظن ، المتحرر من أعباء الدنيا ، الذي يمارس الطريقة القديمة في الزهد الممزوج بالتصوف ، كطريقة الحس البصري وأويس القرني اللذين يعتبران نموذجاً للأولياء الصالحين . بيد أن الزهد عند الغزالي يتسم بالاعتدال ، ولكنه يذكرنا أن الاسلام يرسم مثلاً أعلى يتسم بالتشدد والصرامة ، وأن ظهر منذ أكثر من قرن اتجاه لاطهار أن الاسلام يعارض الزهد ، ويهدف الى تنظيم الحياة المادية .

ولكن هذا التشدد ينصب عند الغزالي على اصلاح الباطن . ويظهر هذا التشدد في الحركة البيوريتانية المتأخرة في صورة الدعوة الى تطبيق حدود الله ، ابتداء من أحمد بن حنبل الى محمد بن عبد الوهاب ، الى الحركات المعاصرة الداعية الى تجديد الاسلام . والحق ان كل الذين حاولوا إعادة صبغ المجتمع بالصبغة الاسلامية عن طريق احياء نظام العقوبات الشرعية كانت لديهم الرغبة في تطهير المجتمع من البدع والخرافات والاحساس القوي بسمو مكانة الشريعة الاسلامية ، لأن هذه الشرعية صادرة عن الله تعالى الذي شرع الحدود . ومن المؤكد أيضاً أننا كلما ابتعدنا عن القرون الأولى التي عاش فيها السلف الصالح ازدادت روح التشدد والتطرف - تلك الروح السائدة في مؤلفات ابن تيمية وفي مؤلفات محمد بن عبد الوهاب من بعده . وتنقسم هذه المؤلفات بشيء من القسوة والعنف ، ولكن هذا يخالف ما دعا اليه الغزالي من اصلاح الباطن . ومن الغريب أن هذا النوع من الإصلاح قد انصب قبل كل شيء على العادات ، ولكنه يعني أيضاً تجديد الاسلام بالمعنى المعروف عند السلف الصالح . وتهدف حركة التجديد الاسلامي المعاصرة الى استئصال شائفة الضلال كرمز لإعادة الاتصال مع الشريعة في أحكامها الظاهرة . وتعد هذه الحركة من بعض الوجوه تحدياً للعالم ، بمعنى أنه اذا كان الاسلام يؤيد القسوة وجب على الانسان أن يحب القسوة عن طريق حبه للاسلام . بيد أن الحكم على الدين لا يكون بما لديه من أسلحة تشريعية للدفاع عن نفسه ، ولكن الحكم عليه يكون بسمو أهدافه الأخلاقية وأغراضه الأساسية . وهذه الأهداف ليست غائبة عن معظم دعاة الإصلاح المحدثين ، ولكنها تنحصر في التذرع بقوة القانون الشرعية ، وتعارض مع الأخلاق الحديثة غير المبنية على أفكار مجردة متجسدة في النصوص .

القيم غير الدينية في الاسلام :

رفضت التعاليم القرآنية كل ما يعارضها من القيم السائدة بين عرب الجاهلية .
ذلك أن القرآن أراد تأسيس عالم جديد مبني على المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية .
وقد نجح القرآن في نشر نور الاسلام بين مجتمع كبير ، وخضع هذا المجتمع كما خضعت الدولة والحضارة والثقافة لحكم المبادئ والقيم الدينية . بيد أن القيم غير الدينية - أعني القيم التي لا تمت بصلة للقيم الاسلامية المحضة - عاشت في خضم هذا المجتمع وترعرعت فيه . وهذه القيم لا تستمد وحدها من صميم الدين ، ولكنها جزء من تاريخ الاسلام وثقافته . ويصدق هذا على القيم العربية التي لم يرفضها الاسلام ، كما يصدق على القيم المستمدة من الحضارات الأجنبية . مثال ذلك الأدب والشعر وهما من التراث الثقافي الذي حرص عليه العرب ثم الفرس . والأدب والشعر هما أيضا من ثمرات الفكر التي تفتقت عنها قرائح الأفراد والجماعات في البيئات الاسلامية . ويختلف عن ذلك تيار الفلسفة الفكرية المستمدة من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وينابيع الحكمة الفارسية والهندية التي حمل لواءها ابن المقفع ، كما يختلف عن ذلك أيضا القيم السياسية - نظرية أو عملية - التي تتعارض في صميمها مع القيم الاسلامية . يضاف إلى ذلك كله ذلك القبح الغزير من القيم التي انتشرت في البيئات الصغيرة . وكان الشعر العربي في القرن الأول يحمل في ثناياه القيم البدوية التي وجهها الاسلام لحدمة مبادئه . مثال ذلك قيم الشجاعة والبطولة والبسالة التي كان العرب يفخرون بها ، فوجهها الاسلام إلى الجهاد في سبيل الله ، وحرم كل مظاهر الجبن في الحرب والتخاذل في القتال ، واعتبر الفرار من الزحف من جملة الكبائر . وكذلك ظلت الروابط القبلية - التي حظيت دائما بالاحترام - قائمة بعض الوقت في المراكز الحضرية التي أقامت فيها القبائل (الأمصار) ، بل لقد استمرت مدة أطول بين البدو الذين أقاموا في أطراف دار الاسلام ، سواء في الجزيرة العربية أو في صعيد مصر . بيد أن القيم البدوية الخاصة برابطة الدم تعارضت أحيانا مع المبادئ الاسلامية الصحيحة ، وأي شاعر عربي لم يذرف الدمع حزنا على تكوص رجال قبيلته عن الوقوف بجانبه ، كان الله خلقهم لنصرته وحده ؟!

على أننا لا نستطيع أن نجزم : هل صدرت قيم الشرف والمحافظة على العرض الخاصة بالنساء ، عن الاسلام أم عن عرب الجاهلية أم عنهما معا ؟ ذلك أنه اذا صح أن العرب قبل الاسلام وبعده أظهروا شيئا من النخوة في هذه القضية فاننا نجد أن قریشاً قد رفضت في البداية تحريم الزنا !

هذا ويندد القرآن بحمية الجاهلية وما يتصل بها من قيم . ولكن القرآن حول هذه القيمة لحدمة الأمة الاسلامية . ويقول في ذلك الجاهل ان الاسلام هو دين التحمس ، والمراد بالتحمس هنا هو البطولة والبسالة في سبيل الجماعة . وقد أمر الاسلام وبخاصة من خلال الأحاديث النبوية كثيرا من القيم العربية التي ليست

بالضرورة قيما بدوية . مثال ذلك الحلم (ضبط النفس) والبيان (ان من البيان لسحرا) والحياء (الحياء خير كله) والتواضع ، وتوقير كبار السن . وما أكثر القيم العربية التي عاشت الى جانب القيم الاسلامية وان تعارضت معها أحيانا . سواء في حركات الفتوة ، أو في أوساط المدن أو القبائل أو في أعماق نفس الفرد .

ومن الصعب تحديد القيم التي جاءت من الحضارة الفارسية القديمة . لأنها غير قائمة على أساس واضح معروف . بيد أنه يمكن القول بأن هذه القيم تتصل في أساسها بأدب البلاط (= الملك وحاشيته) والامتيازات التي يتمتع بها رجال الحاشية والكتاب . ويمثل هذه القيم ابن المقفع في كليله ودمنة ، وكتابه : الأدب الصغير والأدب الكبير .

وأما الأدب فيبدو أنه يتألف من قيم تربوية من الأخلاق غير الدينية المتنوعة في ثقافتها ومصادرها ولكنها قيم عربية في الغالب . ولا يقتصر الأدب على التراث التاريخي ، لأنه انعكاس لتجربة الحياة الحضرية وحياة البلاط خلال أكثر من قرن ، وفيه تتجلى الأخلاق الصارمة ، كما تتجلى المبادئ الأخلاقية القائلة بأن اللذة هي الخير الأنسي . وهذا هو السبب في أنك تجد في هذا الأدب قيما تتفق مع القيم التي تضمنها الحديث الشريف أو مع القيم التي دعا إليها الغزالي . وهذا يرجع الى تأثير الثقافة التي نمت في البيئات الاسلامية بمنأخ الحضارة والثقافة السائدة .

وانك لتجد هذا الطابع المزدوج أو الثنائي في الفلسفة أيضا التي يخطئ المرء اذا اعتبرها غريبة عن الاسلام تماما ، وان كان كثير من مراجعها غير ديني ومستعدا من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ويعد مسكويه أعظم باحث اسلامي في الفلسفة الأخلاقية ، وهو من أئمة الفلاسفة الذين ألفوا في الأخلاق . ويعد كتابه تهذيب الأخلاق من الكتب الأساسية في تاريخ الثقافة الاسلامية من حيث طريقتة ، ومصادره ، واصطلاحاته اللغوية ، مع التزامه بالمنهج الاسلامي والعربي . ويمزج مسكويه في كتابه بين النظرة الدينية والطريقة الفلسفية . وقد تأثر مسكويه بكتاب الأخلاق لأرسطو أكثر مما تأثر بكتابه في السياسة ، ولكنه تأثر أيضا بأفلاطون وأفلوطين . ومن الأفكار التي أوردها في مؤلفاته فكرة السعادة العليا ، والعقل المحض ، وفكرة الخير الأنسي الذي يتمثل في تحرير الروح من سلطان الجسد . وهو يضيف على تحليلات أرسطو الدقيقة معنى صوفيا ، ويرفض مبدأ السعادة العليا الذي قال أرسطو انه يتحقق عن طريق اسعاد الروح والجسم معا ، وبتحبه مسكويه - من خلال روحانية الاسلام - الى مذهب الأحدية عند أفلوطين القائل بأن الروح هي وحدها التي تنعم بالحياة ، ولذلك يميل مسكويه الى القول بأن الروح هي التي تسعد بالنعيم في الآخرة دون الجسد خلافا للمذهب القائلين باشتراك الروح والجسد في النعيم معا ، وكلا المذهبين يقول به فريق من علماء الاسلام .

بيد أن الميزة التي ينفرد بها مسكويه هي قبوله للقيم الاسلامية والعربية

الصحيحة ، ففي تهذيب الأخلاق ، يجمع بين الفلسفة والأدب والأخلاق الإسلامية ، ففكرة السعادة التي قال مسكويه أنها تكتسب عن طريق التأمل الروحي في جانب الحق تبارك وتعالى لها ما يؤيدها في القرآن الكريم وينصب مسكويه إلى أن قيمة المروءة عند العرب ترقى إلى مستوى قيمة العدل وقيمة العفة وغيرهما من القيم التي تعد أصول الفضائل في الأخلاق الإسلامية . ويقول الاستاذ أركون إن هذا هو السبب في اقتباس المواردي وابن حزم ، والغزالي ، والرازي ، لكثير من أفكار مسكويه ، فقد رأوا في قيم التهذيب أرضية مشتركة يمكن أن يطلق عليها اسم الثقافة الأخلاقية العربية الإسلامية ، بل إن الغزالي نفسه يقتبس فكرة التهذيب وطريقة تفكيره . ومع ذلك فإن ما يميز كلا من طريقة الغزالي ، وطريقة مسكويه ، هو أن الأول يبنى أخلاقه على أساس ديني عميق هو الطاعة والمعصية ، في حين أن الثاني لا يبنى أبعاده على أساس مبدأ ديني بل على أساس تفكير فلسفي مبناه أن الإنسان حر مريد مختار . وربما كانت القيمة الأساسية عند الغزالي هي صفاء الروح التي تتمثل أوامر الله تعالى (النفس الراضية) في حين أن القيمة الأساسية عند مسكويه هي الصفاء العقلي . أحد الرجلين يصدر في تفكيره عن مبدأ التقوى المبيقة ، والآخر يصدر في تفكيره عن وحي الحكمة والفلسفة . وهذا الصفاء هو بلا شك أقل قيم الإسلام بروزاً من حيث هو دين ومن حيث هو ثقافة ، ولكن لعله أسمى قيمة وأروعها . ذلك أن هذا الصفاء يختلف عن الصفاء الباسم في البوذية من حيث أنه يتسم بالجلد والوفاء لأنه مقرون بالسمو ومخالف للأشكال المتعددة من التقوى التي تتطلب مكابدة العناء والآلام .

القيم في المجتمع وفي التاريخ :

إذا كان القرآن الكريم أو الوحي الإلهي هو مصدر القيم الإسلامية الأصيلة ، فإن هناك - كما رأينا - مصادر أخرى نبعت منها قيم أخرى ، وتطورت أو استقرت في ظروف مختلفة . وربما كانت المئة من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر هي خاتمة هذا التطور ، وربما وفق الغزالي في الجمع بين مختلف التيارات والتطورات التي طرأت على القيم في مختلف الظروف . ذلك أنه تقرر على يد الغزالي وبعده نظام من القيم عرف بأنه يمثل الضمير الإسلامي كما يمثل مجموعة ضخمة متناسقة من القيم الأخلاقية التي يغلب عليها العنصر الديني . وربما بلغت هذه المجموعة من الضخامة بحيث لا تخلو من التناقض في بعض جوانبها ، مما يتيح مجالاً واسعاً للاختيار أمام الأفراد ، ولكنها مع ذلك احتفظت بوحدةها وتماسكها لاستنادها إلى النصوص القرآنية واعتمادها على التجربة التاريخية . والواقع أنه يندر أن نجد حضارة تمسكت بالمعايير الأخلاقية في حياتها اليومية كما تمسكت الحضارة الإسلامية ذلك أن هذه الحضارة نظمت إلى أقصى حد قيمها الأخلاقية التي فرضها التاريخ في البداية ، ثم استقرت في أعماق النفوس ، ثم تحولت إلى مثل أعلى في نهاية الأمر . يضاف إلى ذلك أن هذا التطور حدث على نطاق واسع من حيث الزمان والمكان .

لا على نطاق ضيق في مجتمع صغير . وكان للدين والشريعة والأخلاق والحياة الدينية والاجتماعية أثرها في تكوين هذه القيم وتطويرها وتوحيدها . ولكن هذا الانجاز الكبير بلغ ذروته خلال القرون الأولى ، ثم توقف في القرون المتأخرة . صحيح أن العالم الاسلامي ظل يموج بالحركة الدائبة كما يدل على ذلك انتشار حركة التصوف بين أوساط الشعب وظهور الأولياء الصالحين أصحاب الكرامات ، ولكن ذلك لم يقتصر بتطور أخلاقي بقدر ما كان انفجارا عاطفيا تحول فيه السمو الصوفي الى تعبير قوى غلاب .

وعندما نقول ان الاسلام دين ودنيا بمعنى أنه يدعو المسلم الى أن يعمل لدنياء كما يعمل لأخرته ، فاننا نشير هنا الى هذا المجتمع المتأخر الذي اتصف بالوحدة والتماسك كما نشير الى عصر السلف الصالح الذين اعتبرهم المسلمون مثالا أعلى لهم . صحيح أن القرآن يدعو الى الحياة الآخرة ، وجاء بتشريعات لتنظيم الحياة الدنيا ولكننا نجد فيه كما نجد في الكتب السماوية السابقة أن الدين يعارض الحياة الدنيا الزائلة لما تزخر به من الشهوات والأهواء . وعندما ألف بعض العلماء مثل المواردي كتبهم في أدب الدين والدنيا كان هدفهم أنه في وسع المسلم أن يتأدب في الدنيا ويتخلق فيها بأداب وأخلاق لا تتعارض مع الآداب والأخلاق المناسبة للحياة الآخرة .

والواقع أن الجمع بين مطالب الدنيا والدين على قدم المساواة أمر يهم المسلمين الذين يواجهون في العصر الحاضر تحديات نعرفها جميعا وان كان لها نظائر في العصور التاريخية السابقة . بيد أن الإصرار لمدة قرن كامل على المواجهة بين الدين والدنيا يعني الاعتراف بتغير النظرة الاسلامية نتيجة الروح العصرية التي دعت الى الأخذ بأسباب الحياة الدنيا . وهذا يعني قطع الصلة بالقيم المقدسة على مثال ما حدث في الغرب حيث نبذت القيم المسيحية خلال مراحل متعاقبة وطرأت عليها بعض التغييرات والتطورات . صحيح أن قيم المحبة والرحمة ظلت قائمة بمعناها الديني . ولكن ظهرت مع ذلك صيغ جديدة وتفتحت آفاق جديدة تهدف الى تمجيد الحرية . وتمجيد القيم الفردية ، وتمجيد قيم الحياة الدنيا . ويمتزج كل ذلك بثرات المسيحية العلمانية (= اللادينية) التي تحولت الى فلسفة انسانية تؤكد قيمة الانسان وقدرته على تحقيق ذاته عن طريق العقل ، وترفض الإيمان بأي قوة خارقة للطبيعة .

وقد واجه العالم الاسلامي الحديث في مرحلة مبكرة الروح الأوروبية الفازية التي مجدت قيمها الصحيحة أو الزائفة مدعية أنها تتخذ موقفا ديناميكي (= يمتاز بالحركة والنشاط) ازاء الحياة والتاريخ واثمت المسلمين بالجمود والتواكل والإيمان بالقضاء والقدر . وكان موقف المسلمين ازاء ذلك يتردد بين المقاومة والترحيب . ولكن دعاة الإصلاح ردوا على هذا الاتهام بأن تجديد الاسلام كفيل بمقاومة هذا التحدي بفضل قيمه الداعية الى الجمع بين الدين والدنيا .

وعندما تقدمت الحركة العصرية ، وأصبح العالم العقلي والايديولوجي والاجتماعي

أكثر تنوعاً ، طرحت المشكلة بصور مختلفة ففي أغلب الأحوال تدعو المجتمعات الإسلامية التقليدية - صراحة أو ضمناً - إلى التمسك بالقيم الإسلامية التي تقرر في الماضي وإن تغيرت في الواقع خلال أربعة عشر قرناً . ويدعو التيار الإسلامي الذي يقاوم انهيار هذه القيم إلى تجديد شباب الإسلام لا عن طريق تمحيص هذه القيم وإثرائها ، وإنما عن طريق تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وأداء العبادات . وينادي هذا التيار بإحياء القيم المنهارة إزاء ما تقابل به الأخلاق الإسلامية من احتقار وإزدراء في الحياة اليومية ، ويؤكد هذا التيار هذا المعنى تأكيداً قوياً لا يدع مجالاً للتوفيق بين الآراء المتعارضة .

ومع ذلك تبقى هذه الحقيقة الماثلة ألا وهي أن الاتجاه السائد اليوم هو البحث بصدق وإخلاص عن القيم الإسلامية بمعناها الصحيح ، بعد أن أصبح تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع الروح العصرية ضرباً من الاستسلام والتحايل على النصوص ، وبعد أن قدم أصحاب الأفكار العصرية الهادفين إلى المصالحة والتوفيق حلولاً وسعياً عرجاء لا تحقق الغرض المنشود .

ثبت

بالمصطلحات الواردة في المقال مرتبة ترتيباً إيجادياً مع تفسيرها :

أحياء علوم الدين : اسم الكتاب المشهور الذي ألفه حجة الإسلام الغزالي ، وهو غنى عن التعريف .

أدب : العلوم الإنسانية التي أريد بها في الأصل أن تكون عوناً للكتاب على أداء رسالتهم .

أدب الدنيا والدين : اسم كتاب ألفه المواردي معناه الأخلاق التي يجب التآدب بها في شأن الدنيا والآخرة .

الأمة : المجتمع الإسلامي الذي تسوده روح التضامن والتعاون . أسس النبي صلى الله عليه وسلم هذا المجتمع في المدينة المنورة للقضاء على سائر العصبية الأخرى . تألفت الأمة في البداية من العرب الذين دخلوا في الإسلام ، ثم شملت فيما بعد كل الذين اعتنقوا الإسلام .

تهذيب الأخلاق : عنوان كتاب في الأخلاق لمؤلفه مسكويه .

جاهلية : عصر ما قبل الإسلام ، ساد فيه الجهل والعنف وكان الإسلام هو بداية العلم والحرية .

- جلود الله** : الأحكام الإلهية الخاصة بالعقوبات المنصوص عليها في القرآن الكريم ، والتي لا يجوز للإنسان أن يتعداها . أو يؤولها .
وتعنى أيضا الأوامر والأحكام الإلهية .
- خزائن الغيب** : أو خزائن الملكوت ، تعبير صوفي يشير الى مصير الانسان المخبوء في خفايا العالم المجهول .
- شريعة** : معناها لغة ، الطريق ، واصطلاحا ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام . وعند الصوفية هي الطريق الظاهري الذي يكمل الطريق الباطني الذي يسمى « الطريقة الصوفية » .
أصبحت الشريعة دستورا للمجتمع الاسلامي ، وصاغت أسلوب الحياة في هذا المجتمع .
- فتوة** : اسم للاتجاهات أو الحركات التي انتشرت في أمصار العالم الاسلامي (من القرن ٥ الى القرن ١١ فما بعده) والتي مجدت القيم العربية من الشجاعة والفروسية .
- فقه** : العلم الذي تولى فيه الفقهاء في القرون الأولى شرح الشريعة الإسلامية في العبادات والمعاملات والحدود والفرائض (= الموارد) على أساس القرآن الكريم والأحاديث النبوية والاجتهاد الشخصي .
- النفس الراضية** : تعبير قرآني معناه النفس التي ترضى بما قسم الله لها في سكون وطمأنينة .

تحت

رقم وتاريخ العدد الأجنبي	العنوان الأجنبي	المقال وكاتبه
العدد ١٢٤ ١٩٨٣	— Did the Greeks Invent Democracy ? by : Paul Veyne.	● هل ابتدع الاغريق الديمقراطية ؟ بقلم : بول فين
العدد ١٢٤ ١٩٨٣	— Rome and the Nations. by : Roland Syme.	● روما والأمم بقلم : رولاند سيم
العدد ١٢٤ ١٩٨٣	— Nation and Liberty in Latin America. by : Arturo Uslar Pietri.	● الأمة والحرية في أمريكا اللاتينية بقلم : أرتورو أوسلار بيترى
العدد ١٢٤ ١٩٨٣	— Nation, Justice and Li- berty. by : Joseph Ki-Zerbo.	● الأمة والعدالة والحرية بقلم : جوزيف كي - زربو
العدد ١٢٤ ١٩٨٣	— A Quest for the Values in Islam. by : Hicham Djait	● البحث عن القيم الإسلامية بقلم : هشام غاثلط

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومعاصرة في إثراء الفكر العربي

◎ مجلة رسالة اليونسكو

◎ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

◎ مجلة مستقبل التربية

◎ مجلة (ديوجين)

◎ مجلة العلم والمجتمع

هذه مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغات دولية
تصدر طباعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من اللسانيات العربية.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومي العربي ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٣٨٥

العدد ٦٩ السنة التاسعة عشرة
مايو/يوليو ١٩٨٥



دھوجیبین مصبح الفکر

في هذا العدد

- المخبر الحائر
- التكنولوجيا والقصة الحديثة.
نظرة تاريخية
- الوطنية والاحجار القديمة
- روايات الرحالة عن المكسيك:
بعض الأساطير المختارة
- أخلاقيات الغزو
- ثبت

رئيس التحرير

د. السيد محمود الشنيطي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. محمود عبد الفتاح القصاص

فوزي عبد الظاهر

محمود عبد الحميد السيد

عماد فؤاد عمران

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

في هذا العدد

- المخير الحائر
بقلم: ستيفانو تاني
ترجمة: أحمد رضا محمد رضا

- التكنولوجيا والقصة الحديثة:
نظرة تاريخية
بقلم: كيرال سنغ
ترجمة: الدكتور حين فوزي النجار.

- الوطنية والاحجار القديمة
بقلم: إجناسيو برنال
ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد

- روايات الرحالة عن المكسيك:
بعض الأساطير المختارة
بقلم: كارلوس مونسيغيه
ترجمة: أمين محمود الشريف

- أخلاقيات الغزو
بقلم: جغستان تودوروف
ترجمة: محمد جلال عباس

- ثبت

حدث خطأ مطبعي في العدد رقم (٦٤) إذ اختلط مقال الأستاذ شيفاتو تاني بمقال الأستاذ كرمال سنغ. وأنا
إد نندو للقراريء الكريم عن هذا الخطأ نعيد نشر المقالين كاملين على النحو التالي.

مكرتارية التحرير

المخبر الحائر

من مظاهر الأدب المعاصر البارزة، ارتقاء المخبر ارتقاءً سريعاً جعله في مصاف أبطال القصص. ورأيناه، من أواخر الحرب العالمية الثانية حتى وقتنا الحاضر، يجتاز كل المراحل التي تفصل دور الشخصية البسيطة في نوع أدبي من المرتبة الثانية إلى دور رمزي يبحث ويتقصى الوجود الإنساني ومعاناة حيال سر الحياة. وإذا كانت «القصّة العلمية الخيالية» قد أصبحت تعبيراً عن آمالنا ومخاوفنا من ناحية المستقبل التكنولوجي لمجتمعنا، فإن المخبر، يعبر نمطاً جديداً من أدب الرواية البوليسية جعلاً منذ قليل يعبران عن آمالنا ومخاوفنا من ناحية الوقت الحاضر. ذلك لأنه من الواضح بجلاء أن سر الكائن الخفي لا يتعلق فقط بالمستقبل، ولكن أيضاً بالحاضر. وبصورة دقيقة بارعة. ولم تجد القصّة العلمية الخيالية العلمية حتى الآن البطل الذي يمثلها. ويسمونوعاً ما بحدود نوع أدبي لم يزل ثانوياً، في حين أن الرواية البوليسية. بفضل تحولات الأحداث المتعاقبة التي تقع «لسيد القصّة». وهو المخبر. قد ارتقت شيئاً فشيئاً كل درجات التكريس الأدبي، وذلك عن طريق تناقض ظاهري، بانكبار خصائص وظيفتها الأولية.

والمخبر، في أسلوب ادجار آلان بو، يلخص في شخصية تطلع الإنسان إلى إيجاد تفسير عقلاني للسر المرتبط بالوقایات الناتجة عن حوادث عنيفة (جرمنا قتل في شارع مورج)، وكان المخبر التمويذة التي كرستها وضعية القرن التاسع عشر لتبديد أهوال «قوطية» القرن الثامن عشر. والمخبر الذي خرج من الخيال الأدبي المعاصر يلعب دوراً عكس ذلك تماماً، فهو يتقبل السر الغامض، وهو غير قادر على حل اللغز، أو اكتشاف حل مقبول له؛ وكأنك تطلب من رائد الفضاء (عل فرض أنه البطل النموذجي للقصّة العلمية الخيالية) أن يكف عن مواصلة استكشافاته، فأصبح رائد الفضاء أكثر من ذي قبل. وقد نجح مخبرنا الأدبي في أن يكف حالياً عن البحث عن سر الماضي (أي أن

يجد حلا للسر الغامض، سر جريمة القتل) ولكنه أصبح بذلك مخبرا أكثر من ذي قبل،
أى صار مخبرا متوافقا مع الشكوك التى تراود عصرنا من حيث العقل البشرى، مدها
وامكانياته.

والوجودية، وهى تشدد على حدود الفهم والإدراك، وحاجة الإنسان الضرورية
لأن يتقبل السخف الجوهري لحالته، دون أن يحاول أن يفهم ذلك، قد لعبت دورا
أساسيا فى قلب شخصية المخبر فى الوقت الحاضر لدى الكتاب الذين عالجوا الرواية
البوليسية معالجة جدية. ورأينا فى الاربعينات شخصية فيليب مارلو التى انبثقت من
مخيلة رومن شاندليه تصبح فجأة واحدا من التجسيدات الأدبية الوجودية، تشبه نظيرتها
البريطانية «كونتنتال أوب» Continental Op. لداشيل هاميت، وهى أول تحول
هام فى النمط العام الثابت، نمط شرلوك هولمز الذى ابتدعه كونان دويل. ولم يعد
مارلو ذلك المخلوق المتفرق الصافي الذهن المنظم الذى يعمل بأسلوب يقينى مستخدما
نسجها استبطا، ويتصل بعملائه، ويشكل رأيه فيهم على المستوى الخلقى، ويمجرى
تحقيقه بجد وعناء، ولا يخلو فى عمله هذا من بعض الأخطاء والزلات حتى يصل الى
قراره النهائي الذى كثيرا ما لا يرضيه رضاء تاما، لأنه قد يكشف أشياء كان يفضل
ألا يعرفها (راجع: «الدواغ الطويل»). وتشكل البيئة الحضرية الكريهة العنيفة
لمدينة لوس انجليس حيث يتجول مارلو-تباينا قويا- مع «العالم الصغير الناعم» فى
منزل ريفى انجليزى حيث يكون القتل والبحث عن القاتل بمثابة أعذار واهية لدراسة
ممتعة فى الأخلاق، على غرار حكايات دوروثى سايرز التى يظهر فيها لورد بيتير ومسى.
وحياة العزلة والبؤس التى يحياها مارلو، وانتظاره الطويل للعميل الذى لا يحتمل
ظهوره فى خفاء المكتب، وكرامته، وضميره المتقبط دائما، ولكن بلا جدوى إزاء
مجتمع لا شخصى ولا ضمير له، كل ذلك كان يعتبر فى ذلك العصر «انتقالات أدبية»
لموضوعات وجودية. غير أن الوجودية معناها الواسع، قد أثارت فى العصر نفسه خبرات
أدبية أكثر تفجرا بالنسبة الى النوع البوليسى، مثل مؤلفات بورج، وجادا Gaggia،
وفيما بعد آلان روب-جريبه^(١)، والواقع أننا نجد لها (أى الوجودية) فى قالب

(١) جورج لوى بورج فى *La muerte y la bruja* (١٩٤٢)، يحكى قصة مخبر يجد نفسه «بناء على دلائل
تركها القاتل، فى الموضع المضرروب فى المكان الذى يعرف أن الجريمة التالية سوف ترتكب فيه، ويصير هو ضحيته».
ويختط «كارلو اميليو جادا» فى *Guer pasticciccia bruto de via nerulina* (١٩٤٦) المراحل الروتينية لتحقيق
بوليسى فى قضية دنيئة طريفة اغتصاب وقتل، فى نظام الحكم الفاشيسى فى ايطاليا فى العشرينات، لم يتوصل
البوليسى الى حل لغزها «المقدد الشيخ». أما آلان روب-جريبه فى *Lewis l'homme* (١٩٤٣) فإنه يضع فى

مسرّحى يمثل حالة الإنسان الذى يرفض كل تفسير منهاجى أو أخلاقى، خلف حركة أدبية واهية، وصفت بأنها «بعد العصرية» بدأت فى الظهور فى أواخر الاربعينات. والشئ المشترك لدى الكتاب الثلاثة السالف ذكرهم، هو رفضهم العمق الأسطورى، والتحليل النفسانى الوهمى فى الكتابة العصرية، رفضهم الذى تجلّى فى انعدام كل قصد رمزى، وكل رسالة نبوية، بل وكل مركز للمتعة والتشويق فى مؤلفاتهم. والرواية البوليسية التقليدية المبنية باحكام، مع حل ما فيها من أسرار، كانت هى بذاتها رفضا لمثل هذه العناصر التقليدية. لذلك لا نعجب اذ نرى أوائل المدافعين عن الرواية الجديدة يصرحون بعدم موافقتهم أرباب بلا وعى منهم. وذلك باستحواذهم الرواية البوليسية (التي يدت لأنظارهم أنها تمتاز بكونها لا أسطورية، وليست تحليلية نفسية، وقلبها، كما يقلب القفاز، حتى تصير بمثابة رفض تام لهذا النوع الأدبى، الذى اشتهر مع ذلك بأنه «عامى مبتذل»، صالح لأن يرضى الذوق الفاسد لدى القارئ، بأن يحقق له ما كان ينتظره. ولكنه بهذه الحركة الباردة يغدو الركيزة المثالية للنظريات «بعد العصرية»: فهو عكس الرواية البوليسية تماما، إذ يخدع عالمه فلا يقدم له فى الموعد المضروب الحل الجاهز الذى ينتظره، والذى يحول غطا شعبيا الى أسلوب متق يعبر عن الوعى الطليعى، والذى استبدل بالمخير البطل الرئيسى للرواية، والمنظم البارع لحل عقدها، الاعتراف المضطرب المحير بشأن وجود السر الغامض، واستحالة العثور على حل له.

«الرواية شبه البوليسية» هى اليوم ظاهرة أدبية شائعة، على مستويات مختلفة من الالتزام والجللاء فى اختيار الوسائل. ويمكننا أن نذكر بعض المؤلفين (فى هذا النوع، مثل: شياشيا، وإيكو، وكالفينو فى إيطاليا، وبنشون، وجاردنر، وهورتسبيرج فى الولايات المتحدة، ولايضاح البواعث التى تدفعهم صوب الرواية شبه البوليسية، يمكن أن نضرب أمثلة منها «صيحة اللوط ٤٩» (١٩٦٦) (٢) لتوماس بنشون، و «الملاك الساقط» (١٩٧٨) (٣) لوليم هورتسبيرج.

عجيبا يعرف أن جريمة قتل سرف ترتكب فى مكان معين وخطة معينة. فذهب هناك ليسع ونوع الجريمة، ولكن يتضح أنه هو الذى يطلق النار على الضحية.

النبوءة: فتنة أرض معدة أو محسنة المترجمة.

The Crying of Lot 19 (٢)

Falling Angel (٣)

والرواية شبه البوليسية، إذ تفضي على مجبرها غير البطل، دورا رمزيا موسعا، دور الرجل الذي يبحث عن اجابة لسر وجوده، تفقده بعضا من اختصاصاته المهنية، اللهم الا اذا تشبث بها بقوة خوفا من أن يعاني بقسوة من فشل جهوده فشلا ذريعا. من ذلك أن «أوديباماس» بطلقة قصة «لوط ٤٩» ليست المخبر الخصوصي التقليدي لأنها امرأة، وليس فيها شيء من صفات المرأة المخيرة، لأنها شابة كالينورنية طيبة تكشف مصادفة (أو خيل إليها أنها اكتشفت)، مؤامرة غامضة، وعلى العكس من ذلك نجد أن هاري اينجل في «الملك الساقط»، وهو مخبر تقليدي خصوصي حازم، لا يحصل على أية مزية من صفته المهنية. وشبه المخبر، المعاد الى مستوى رجل الشارع يبدى هو أيضا الريبة التي يشعر بها المواطن الشريف إزاء مجتمع تحول الى نظام بيروقراطي، حيث تكشف الادلة عن فساد البوليس وعدم كفاءته. وإذا وضعت الصدقة شبه المخبر هذا في أثر مؤامرة غامضة (حقيقية أو خيالية)، وهي في الكثير من الأحيان نقطة بداية لهذا النوع من الرواية شبه البوليسية، فإن الشعور العام بالقلق الذي يتميز به جو التحقيق يزداد كثافة. فإن كانت المؤامرة مدبرة بنوع خاص ضد الشخصية المدافعة عن العدالة (رجلا كانت أو امرأة) - أو الصورة البرانونية (الذهانية الهازية) لشبه المخبر، أو شبه المخبرة. فالأمر يتعلق أساسا وذاتما بمؤامرة ضد الإنسانية: وهي في رواية «اللوط ٤٩» فقد الشعور بالاتصال، وفي «الملك الساقط»، هلاك الملك الساقط.

وقبل الشروع في تحليل رواية «اللوط ٤٩»، فإن ملخصا موجزا للقصة قد يوضح أمرها للقراء الذين لم يسبق لهم التعرف بمؤلفات بنشون. فأوديباماس تتسلم ذات يوم خطابا ينبئها فجأة أنها عينت منفذة لوصية رجل يدعى بيرس إنفيراريني، وهو رجل أعمال أمريكي كبير كانت لها معه في الماضي علاقة لم تدم. وبينما كانت تبذل الجهد لتسقي ميراث الملياردير، وهو ميراث شديد التعقيد، قابلت على التوالي رجالا غير مستقيمين من رجال القانون (متزجر)، ومدير مسرح (دريبلت)، ومؤرخا (فالوبيان)، ومختبرا (نيفارتس)، وعضوا في جمعية الناجين من الانتحار (وهو شخص مجهول الاسم)، ورجلا مسنا مقيدا في مصحة (السيد ثوث) وبضع شخصيات أخرى يبدو أنها كلها متحالفة في مؤامرة واسعة لإقناعها بوجود شبكة سرية واسعة من الاتصالات (تسمى نظام تريسترو) تضم كل المتبذنين في المجتمع الأمريكي لأسباب غامضة، وتتكون شارة هذه الطائفة من الحروف الأولى من هذا الشعار «نحن في انتظار امبراطورية تريسترو الصامت» (We await silent Tristeros emfire) W.A.S.T.E.

ويمكن تفسيرها على أنها صيحة غضب أو شفقة. أما علامة التجميع فهي بوق جودى مركبات السفر والبريد، والبوق مزود بخافض للصوت، و يرمز الى البريد والسر الغامض وتحاول أوديبا أن تتبع شبكة تريستيرو: ثم يكثر اختفاء الأشخاص من حولها: فمتزجر لم يعد له أثر، ودريلت ينتحر، و يصاب طيبه النفساني بالجنون، ويأتى دور زوجها ميثوالذى كان حتى زمن قريب وكلا نوع من السيارات الملحق بجماعة N.A.D.A. (الجمعية 'الأهلية لتجار السيارات')، وهو اليوم يعمل عارضا لاسطوانات فاقدة التوازن، و يدمن تعاطى المخدرات. وثمة تراجيديا يعقوبية تأرية «تراجيديا البريد» تبدو للحظة أنها تزود أوديبا بدليل ثمين يساعدها على فك خيوط شبكة السر الغامض: ذلك لأن نص الميلودراما التى أخرجها دريلت يعتنى على بضعة أشعار تتحدث عن تريستيرو. الا أن هذه الفقرة غير موجودة فى النص الأصلى للمسرحية، المطبوع فى كتاب من قطع الربع. وتعلم أوديبا فيما بعد أن تريستيرو كان نبيلاً إسبانيا يصور حقوقا («حق المؤد») لاحتكار مرفق البريد فى أوروبا كلها.. ولما لم يجد تريستيرو جدوى من المطالبة بحقوقه شن حرباً لا هراة فيها ضد البريد الرسمى: Thurn and Taxis استمرت حتى عام ١٨٤٩-١٨٥٠ حين فر آخر أنصاره الى أمريكا، وتنتهى الرواية بمنظراً ودياً وهى تحضريعا عليا، حيث يقدم (المؤلف) للقارئ أسبابا تحمله على الاعتقاد بأن مبعوثا من قبل تريستيرو هو الذى يفوز بالوط ٤٩ فى حومة المزاد.

وهكذا نجد أوديبا نفسها وقد وقعت فى أحجولة تحقيق وكانت فى غنى عنه، ولم يعد فى وسعها أن تمنع عن رؤية أبواق تريستيرو فى كل مكان، وأن تقيم صلة بين صررة الأبواق (أو آلة السكس) وبين المؤامرة التى تلح عليها، ولعلها لم تعد قادرة على أن تمنع نفسها من إقامة هذه الصلة، حتى ولو لم تكن هناك أية صلة، لأنها ما أن تورطت فى سلسلة الاستكشاف حتى لم يعد فى وسعها أن تترك بحثها عن تفسير متناسق ومتراپط للسر الغامض الذى يتعين حله. هذا السريغرس جذوره فى العقل الباطن للمخبر، وفى تطلعاته المبهمة لأن يؤدى عملا خلاقا، تلك التطلعات التى ترهقها وتكبثها حقائق الحياة اليومية.

تريستيرو هو «طفل أوروبا المسخ»، الطفل الذى لا تريده، ولكنها تشعر بوجوده وهو يكبر فيها وهى تواصل جمع الأدلة فى حديثها مع الرجال الذين لهم صلة بالقضية الا أن أوضاع الشهود تنضح: فواحد منهم ينصرف، و يتجول ثم يختفى فى

مياه المحيط الهادى (إنه زاندولف دريلت-ولكن هل انتحرق حقاً؟)، والآخر يذوى حتى تقبض روحه (السيد ثوث)، وثالث يتعلق بها، ويتبعها كظلها (المحب المجهول). أما هي، فإنها تشعر باشمزاز شديد حتى لتعتقد أنها حامل، حامل بهذا المخلوق الذى يرتبط بها بخيوط كثيرة، ومنع ذلك لا يعدو أن يكون حملاً عصبياً، ليس ثمرة خصوبتها الطبيعية، وإنما هو ثمرة رفضها الجذب فى حياتها، حياة امرأة لا ولد لها، مشغولة كل الوقت ببيتها ومطبخها، وجولاتها لشراء لوازمها- سيدة البيت التى يقال عنها إنها «لا عمل لها»- ثم إنها تشعر بالفراغ والسخط حين تفهم أخيراً أنه لا سبيل الى حل لغز تريسترو:

«فى ذلك المساء، بقيت ساعات خائفة القوى، فوق كرسيها، لا تستطيع حتى أن تصب لنفسها شيئاً تشربه، وتحاول أن تنفّس فى فراغ، ذلك يالهمى لأنها كانت فى أغوار الفراغ، ولم يكن فى وسع أى إنسان أن يفعل لها شيئاً، أو يساعدها (٤) ومنذ الصفحات الأولى، وهى «حامل» بشعور الحواء هذا، بالسجن الانفرادى الخاص بالمحكوم عليهم، على استعداد لأن تعمل أى شيء لكسر هذا الصمت، وعلى ذلك فلا مناص من أن يتحجج تحقيقها ناحية الاتصال: و يغدو بحثها عن تريسترو قضيتها، «مخلوقها» بكيفية محسوسة للغاية حين تغيب بحارا قديماً تأخذه نوبة من الهذيان الرعاش، وتسيطر عليه، ولكن الاتصال، كما يعرف كل إنسان، عمل مخوف بالغموض، وغموض صلات أوديبا بتريسترو يعبر عنه طول الرواية بالهجاء المزدوج لكلمة تريسترو Tristero، Tristero (Teyst) هى الهجاء القديم لصنو كلمة trust المشتقة من كلمة truth، وكلمة trowe التى جذرها true، ومن ثم نفهم شيئاً من قبيل «Bonjour tristesse» (صباح الخير أيها الحزن)، أو «مُوعِد مع الحقيقة، أو ما يعتبر كذلك، وهوليس الا زهواً وغروراً)، والشئ الذى لم يكن فى البداية الا نظاماً بريدياً شبيهاً بالبريد الملكى انتهى بأن أصبح كياناً موجوداً فى كل مكان، ومبهما لا يمكن تعريفه، وأحياناً يشبه تريسترو «مكاناً مليئاً باللصوص»، مأوى أخويًا لكل المسبوزين، واليائسين، والمتشردين عديمي الجنسية- نوعاً من «جيش الخلاص» لكل المحطمين الذين لفظتهم المجتمع، وأحياناً يقطن الإنسان أنه يكتشف ثمة مشروعا شيطانياً، «انخطبوطاً» ذا زوائد قاتلة، يمارس سلطة أشد قسوة من سلطة الاوليغاركية (حكومة القلة)، الرأسمالية التى تهيمن على الهيئات الرسمية، والأطفال الذين

يرددون أنشودتهم في المساء في «حديقة الباب الذهبي»:

تريستو، تريستو^(٩)

واحد، اثنان، ثلاثة

تحول التاكسي^(٦)

من عرض البحر^(٧)

هؤلاء الأطفال فيهم شيء شيطاني في البراءة الشريرة التي تتجلى في الرسالة المبهمة التي يتفلقونها الى أوديا، إنهم أشد خبثا من القتلة الصامتين السريعين الذين يؤدون أعمال تريسترو في «تراجيديا البريد». وإذا كان W.A.S.T.E. يعني «نحن في انتظار سيارة تريسترو في سكون» (اللهم إلا اذا كان يعني) «نحن في انتظار تريسترو الذي يمارس حكمه في سكون»، فإن المسألة تبقى كما هي بلا تغيير: ما هو نوع الاتصال الذي نتوقعه من هذا «السكون»؟ لا شيء يسر الخطر، وربما كان الدمار والطغيان (حكم تريسترو وأمباطوريته): أهو نكوص الى الظلمات؟ وثمة تواطؤ إجرامي محتمل مع المافيا مشار اليه في اتفاق شرير بين توني جاجوار المتلحق بال Cosa Nostra وبين شركة تابعة لاتحاد بيبيرس إنفيراريتي، يقع ميراثها في أصل التحقيق الذي دفع أوديا الى الرجوع الى تريسترو (والموضوع يتعلق بمسألة بغيضة، تتمثل في أن عظام بعض الجنود الأمريكيين في الحرب الاخيرة، والتي اكتشفت في قاع بحيرة ايطالية Lago di Pietra حولت الى مسحوق يصنع منه نوع جديد من السجائر ذات طيف مرشح) ويشكل التريسترو باعتباره نظاما موازيا لنظام نقل البريد وأنه جزء من «الامبراطورية»، المالية لقطب متوفي من أقطاب المال، يشكل دون شك، «دولة داخل الدولة»، ومؤامرة تستهدف وضع اليد، ليس فقط على الشبكة الرسمية للبريد، والمواصلات السلوكية واللاسلكية، ولكن أيضا على أمريكا كلها. والواقع أن المضاربات العقارية التي أجراها انفاريتي قد أتاححت له جمع ثروة كبيرة لدرجة بدت في عين أوديا أنه أراد أن ينهب الولايات المتحدة كلها.

وفي العادة يكتشف المخبر الحقيقة عن طريق الحوار، بأن يتحدث بالتوالي مع المتهمين والشهود. وهنا، يقوم الاتصال في قلب الغموض، وأوديا، في أحاديثها مع

(٩) أمر تحريف لـ Tristero/Tristero؟

(٦) أنظر ذلك: Thurn and Taxis، البريد الرسمى الذي يكوافح تريسترو ضد احتكاره؟

Pynchon, p. 97 (٧)

فالوبيان، ودرييل، وكوتكس، ونيفاستس، وثوث، وكوهن، والعاشق المجهول، تنسج حبكة للموضوع، وربما تعتقد أنها ترى أشياء لا وجود لها، وربما كانت ضحية محاولتها الابتكار، ضحية ذلك «الوسواس التامى» الذى يدفعها لأن تتعرض للمخاطر وهى «تسهم بنصيبها» فى الأنقاض المتناثرة من الامبراطورية المالية، التى هى كل ما تبقى من شخصية إنفيرتارى» (٩).

هناك بالتأكيد صلة بين الجهد الذى تبذله أوديا فى الاستكشاف وبين «حملها العصبى» («نوبات من الغثيان... تتابها فجأة دون إنذار... تجعلها تعتقد أنها حامل» (٩))، كما أن هناك بالتأكيد صلة بين حاجتها الى الخلق ولعلمها بالميراث الذى تكفلت بحل ألفازه ويمكن القول أخيراً بأن أوديا «حبل» بأعمال إنفيرتارى، كما لو كان عند وفاته، وعندما عينها منفذة لوصيته (عمداً، أوبنزوة منه) قد كلفها بأن تبعث حياً، بأن تواصل تحقيقها حتى نهايته. واذ أوصى لها بنصيب من ميراثه، فإنه اضطرها أن تتدخل فى شؤونه ليتكشف فيها شيئاً ما، مختلطاً بأمريكا، وبسر تريسترو وبصورة معقدة ومبهمة. و ينقلب كل ما تراه أوديا «ضدها» فى محاولة لإقناعها بوجود تريسترو، ويشكل جزءاً من ميراث إنفيرتارى. هذا «الكل» ليس الا أسلوب الحياة الأمريكية، من جامعات، وكرليات، وناطحات سحاب، وأحياء سكنية، وطرق للسيارات، ومناظر طبيعية... الكل قد أعيد تشكيله وايداعه بارادة جديدة لرجل واحد. وعندما عين إنفيرتارى أوديا وصية عمومية (لكل المال) نقل لها سرا مؤلماً أضر بها، ولكنه فى الوقت نفسه جعل منها فنانة ومحقة. ومهمتها أن تحقن هذا الميراث بتعلمها الشخصى الى الاتصال بالغنى، والانسجام، فى الوقت الذى تضع فيه الميزانية، وتميز الأصول من الخصوم، ويألفها من موهبة فنية تلك التى تتمتع بها (تساءل: «هل أنا مدعوة لأن أرسم خطط عالم ما؟» (١)) ما دامت المواد التى تشتغل بها قد أتتها من سيد آخر يعتبر الخلق بمثابة امتلاك، بينما تعتبر هى الخلق محاولة للفهم، والخلق، فى مفهوم إنفيرتارى يتم بالكامل فى الخارج، فهو تكديس المال، وتحويل هذه الاموال المحسوسة المادية ومضاعفتها، أما فى مفهوم أوديا فالخلق باطنى، وعاطفى، وعقل: ويأخذ ثراءه من تداعى الافكار والصور والاحاسيس العديدة التى تنعقد فى عالمها الداخلى بين الإدراك الحسى، والفتنة، والحيلة مما يتعين التوفيق بينها حتى يصير منسجمة.

(٨) Pynchon, p. 65.

(٩) Pynchon, p. 129.

وهكذا تنتهي الحلقة بهذه العبارة «صيحة اللوط ٤٩». وكل ما نعرفه في ختام هذا الموضوع هو المعنى السطحي لعنوان الرواية، والمعنى الذي ينبغي أن نلتصقه بهذه الكلمات الخمس في مجال بيع علني، مع استبعاد بعض العبارات المبهمة كـ (Crying تعني البكاء، كما تعني الصباح، ولكن الشيء الذي لا نعرفه هو من يكون تريسترو الذي يتوارى خلف هذا البيع بالمراد، أو حتى مجرد وجوده.

وعلى ذلك فالرواية تتضمن رفضا لكل حل بناء (وهي لا تنتهي إلى أية خاتمة منطقية)، ولكنها تشتمل على تفسير عاطفي واضح لكل "الوضوح" ذلك هو تلقين أوديبا الشفقة، والخصافة، والرواية، من وجهة نظر بذائية تشتمل على عدد من الخوف الممكنة، على القارئ أن يختار بينها. وتزداد حيرة القارئ أيضا من تكرار الدلائل التي لا تؤدي إلى شيء. وقد جعلت كل هذه الدروب الزائفة لكي نصله. ونحضر الصورة الخيالية التي تبني عليها الرواية البوليسية التقليدية: "نتظار حل العقيدة، انتظار العدالة، انتهاء مهمة نصير المعاناة، ونمضي أوديبا إلى حد البحث في مدى اقترانها العقل، وندعم التوتر الدرامي للثربين القارئ والفقصة، والذي يمتد من البحث عن الحل إلى اكتشافه، يتدعم في الرواية البوليسية التقليدية حيث توجد متعة في فك أجزاء الكثير من الألغاز غير المكتملة تنوق متعة تجميع الأجزاء التي تندمج بذاتها لتشكل صورة ما.

وفي رواية «صيحة اللوط ٤٩» يعتقد المؤلف الأشياء بلا داع، وذئب بمضاعفة الدلائل التي لا جدوى منها باستخدام صلات مترابكة بمهارة بين حبكة الرواية. وحبكة ميلودراما شأرية تتضمنها الرواية. والواقع أن «تراجيديا البريد» لأحد معاصري «بن جونسون» تعكس في بعض اللحظات مشهدا أو آخر من الرواية، مثل مذبح الجنود في بحيرة Lago de Pietra. وهي نصير مذبح دمية فاجيو Faggia المغفوة في المسرحية. والبلودراما فضلا عن ذلك تزود أوديبا بأول دليل يثبت الوجود التاريخي لتريسترو. ولعل القارئ يطمئن لفكرة أن «تراجيديا البريد» تزود بمفتاح اللغز كما في «التشيلة داخل التشيلة» في هاملت. نقول بالأحرى أن لعبة البناء هذه تصيف بعدا بيويا على رواية اللوط ٤٩ بأن تقدم التشيلية كعنصر من الخيال في داخل القصة الخيالية الأصلية.

وتبقى رواية بنشون في نطاق الوهم الكلي حتى مع نهايتها المرتدة، وبالأكثر لرفضها كل عمل عقلائي. وبالاتقال من توماس بنشون إلى وليم هيرسبرج، ينتقل الإنسان من الغموض التام إلى انعدام كل غموض، أي يترك مجال المعتول ويدخل على نفس المستوى في مجال اللامعتول. فالواقع أن «الملك المأقذ» هي أساساً رواية من «العجائب»، بمعنى أنها تفترض أن القارئ يتقبل فكرة تدخل ما فوق الطبيعة في سير الأحداث. أما «اللو ٤٩» فإنه يترك الباب مفتوحاً لكل التفسيرات: فكل فرض من الفروض التي تواجهها أوديبا على التوالي محتمل.

- ١- تريسترو موجود بالفعل.
- ٢- وأوديبا ضحية الملوسة؛.
- ٣- التريسترو ليس الا مؤامرة مدبرة ضدها.
- ٤- وهي تتخيل مثل هذه المؤامرة لأنها تعاني هوس الاضطهاد. (١١)

ولكن ليس ثمة تفسير من هذه التفسيرات يمت إلى مجال العجائب؛ بعبارة أخرى ليس أي واحد منها يفترض تدخل عناصر ما فوق الطبيعة (١١). الخلاصة أن الشيء الذي تحاول أوديبا جاهدة أن تفعله هو أن تجد طريقاً متوسطاً يسمح لها بأن تتخلص من هذه المجموعة من الاختيارات المزدوجة التي تتيج لها الاحتمالات الأربعة التي تتوقف عندها. وأخيراً، وبعد إيمان الفكر تصل إلى درجة النضج في اليوم الذي تدرك فيه أنه لا يوجد طريق وسط، وتعلم أن تقبل السر الغامض، وتعليق الحكم، وأن لا تنظر أنه لا بد لها بكل الوسائل أن تختار. وفي اليوم التالي، وبالشجاعة التي يكتشفها المرء في نفسه حين يعلم أنه لم يعد له ما يفقده (تقرر أن تحضر البيع بالزاد) (١٢).

وهكذا يتبين لأوديبا أنها قادرة على مواجهة سر الوضع البشري حين تتوجه إلى البيع، وتترك للتدبر أن يحكم بين الخطأ الاجمالي الذي يثبت هزيمتها (المלוسة)، وأوهام

Pynchon, p. 59. (١٠)

Pynchon, p. 128. (١١)

(١٢)

فيما يختص بفكرة «العجوبة» باعتبارها «درة تفضن تدخلها فوق طبيعي» راجع:

du Seuil, 1970 Tzvetan Todorov: Introduction à la littérature, Fantastique, Paris, Éditions

الخيال)، وبين الحقيقة الكلية التي تثبت انتصارها (نعم، تريسترو موجود، أو أن المسألة تتعلق بمؤامرة مدبرة ضدها بالذات)، وعلى أية حال فإن الهدف النهائي لحياتها، وسعيها بحثاً عن «انسجام»، فائق، يظل هو أيضاً معلقاً على حكم مؤجل أبدي الآباد: كختام القصة غير المحقق، وغموض الأحوال البشرية.

ظهرت رواية «الملاك الساقط» Falling Angel لوليم هورتسبرج في عام ١٩٧٨، وهذه الرواية تضيف بعداً خيالياً على الرواية البوليصة بأن تطورا بانكامل حدث في بعض السمات الموجودة من قبل بحذر في «صحة اللوط ٤٩» التي نشرت منذ اثنتي عشرة سنة مضت؛ سمات حضور شيطاني في القصة، واحتمال وجود مؤامرة مدبرة ضد نصير العدالة. هنا نجد السحر الشيطاني، والفودو voodoo (عبارة الأرواح لدى زنوج الأنسى وهائيتي-الترنج)، وسلسلة الاغتيالات التي لا تفسير لها، واستغلال غريب لأسطورة اوديب مقترنا بازواج شخصية المخبر الجنائي، كل ذلك ينهض في أن يجعل من هذا الكتاب قصة جذابة بنوع خاص تدفع القاريء من مفاجأة الى أخرى. ونحاول هورتسبرج جاهداً أن يمزج نوعين (من الأدب) في هذه الحكاية: الرواية البوليفية التقليدية، ورواية الرعب المعاصرة التي تعالج في الكثير من الأحيان عبارات شيطانية، وسحراً شيطانياً، مثل وليم بيترلاني في «المعزم» (١٩٧١). أو ستيفن كينج في «كارى» (١٩٧٤). ويتصادم المعتقد واللامعقول. ويتخطان بنجاح في «الملاك الساقط» من جهتي الأسلوب، والسحر، ولا يفلت الحل من اللامعقول الا اذا قبل القاريء مقدمة منطقية يرفضها ختله: أن الشيطان موجود، وهو يعمل بيننا.

وتشكل مدينة نيويورك اللوحة الخلفية لهذه المأساة، وتلاطم بين واقعية التفاصيل وبين القصة البوليفية، كما تلاطم بين الاحتمال وبين مشاهد السحر. نرى في الرواية غمراً خصوصياً، صافي الذهن. يقع في شرك ضروب من السحر المؤذي بينما هويكس ليقع على أثر مطرب عاطفي اختفى إبان الحرب العالمية. والأسماء هنا، والعنوان أيضاً، كلها رمزية، والمخبر اسمه هاري اينجل، ومعبود الجماهير جوني فانوريت. وتجري الأحداث بين يوم الجمعة ١٣ من مارس ١٩٥٩، وأحد الشاعنين الذي يعقبه في ٢٢ من الشهر نفسه، ولكن في «الملاك الساقط» لم يكن المسيح هو الذي يدخل أورشليم دخول المنتصرين. يحبه سفع النخل الحفاق، ولكنه الشيطان بذاته.

والرجل الذي يساعد اينجل للعثور على جوني هو «الامير زاروبو» اللوجي، وكيل

معبود الجماهير، لوى سيفر الذى وقع عقداً يخوله حق التصرف بلا منازع مع المطرب، وذلك فى بداية الأربعينات، وبلاستعانة ببعض الكوايس التى تلاحق ليالى هارى، ويختلف الدلائل المسترة بذلكاء، هنا وهناك فى سياق القصة، يدبر المؤلف كشافين يوضحان الأمور للقارىء: فلوى سيفر الذى يتعذر إمساه ليس إلا الشيطان. أما هارى اينجل فهو دون شك المتقمص شخصية نجم الأربعينات، جونى المحبوب، وأما العقدة، فى أحسن أقاصيص فاوست لمارلو، وجوته، فإنه يتعلق بروح جونى فافوريت التى باعها للشيطان فى مقابل وعد بالنجاح، فى حين أن الاغتيالات التى تتضاعف هى كلها من فعل الشيطان.

ويفشى هونتسبرج سر اللغز قبل أن تنتهى القصة، عن طريق الأحلام. أما الكابوس الأول الذى ألم باينجل، فإنه يوقعه فى نزاع مع صنوله يتهده، وفى الكابوس الثانى يصعد اينجل فوق منصة الإعدام، فى مشهد من الثورة الفرنسية (أليس سيفر نفسه من أصل فرنسى؟)، والجلاد ليس الا جونى فافوريت ذا الابتسامة الساخرة، وسيفر جالس فى الشرفات الأولى». وفى الكابوس الثالث يمتدى سيفر على عرشية «جونى فافوريت الجديدة ويفتصبها؛ وهذه العشيقة اسم رقيق هو «ايفانى برزفوت». وفى الكابوس الرابع نرى «لوى سيفر يضحك، ويرمى فى الهواء قلب ضحيته الذائى. والضحية هى أنا! (١٣) أما الكابوس الخامس - وهو أكثر الكوايس بشاعة - ففيه يرى اينجل مرجريت كروزمازك التى كانت لوقت طويل خطيبة جونى فافوريت. يراها مقتولة فى شقتها، وقد شق صدرها، ونزع قلبها؛ وهى «مستلقاة على فرشة أنفية (ركيزة ذات ثلاث قوائم - المترجم) برونزية هيلينة النمط». وهناك دلالات أخرى. شفاقة أيضا. فاينجل يتذكر بصورة مبهمـة «وكانها على كنيشيات رواسب - قديمة باهتة منبثقة من الماضى» أنه كان طفلا متبنى (مثل جونى فافوريت)، ثم جرح فى تونس أثناء الحرب العالمية الثانية، ونتج عن ذلك ارتجاج فى المخ أفقده الذاكرة، وإقامة طويلة فى المستشفى حيث أجريت له عملية تجميل جراحية. فصار من المتعذر التعرف عليه (مثل جونى ايضا)، وبدأت حياته الجديدة فى عام ١٩٤٢ من مساء عيد القديس سيلفستر، فى ميدان تايمز بنيو يورك، وكان قد غادر لثود المستشفى الحربى. ولا يعرف القارىء ما حدث ذاك المساء فى ميدان تايمز الا فى وضع

الصفحات الأخيرة من الرواية. ولاحظ جوني فافوريت هارى اينجل على الرصيف، فسار به الى حانة حيث سقاها خرا وأعطاه مخدرا ثم قتله، وقطع جسده والقى القطع للكلاب. وفي غضون قدام أسود (لأغراض شريرة) ابتلع قلب ضحيته، وهذى شعيرة سحرية الغرض منها أن تتيح له تملك روح اينجل. وبفضل الروح الجديدة، يأمل فافوريت أن يتخلص من الميثاق الذى أعطاه للشيطان، «الاختفاء في أول فرصة تسنح ليعود الى الظهور في حياة الجندى» (١٤) ولكن الخطأ، أو الشيطان كان ضده: فها هو ذا وقد استدعى (للخدمة العسكرية) بدوره، وأرسل الى الجبهة فخرج وأصيب بارتجاج في المخ، وتغيرت ملاعقه بمجزئة جراحة التجميل، كما حدث تماما لصنوه الذى كان قد قتله، وأفقدته ذاكرته كل ما يعلمه عن هويته الأولى، وكذا هويته المستعارة. وتغربه خطيبته مرجريت كورز مارك وأبوها أيثان، وهو صاحب سفن ثرى يزاول السحر الاسود، يخرجانه من المستشفى حيث استرد قواه البدنية، ان لم يكن قد استرد روحه. وفي مساء عيد القديس سيلفستر: بعد انقضاء سنة كاملة على ذلك المساء الذى اقتاد فيه الجندى الشاب فخدته وقلته، نقلته مرجريت وأبوها الى ميدان تايمز بلا مراعاة. هذا الميدان هو آخر مكان يتذكره هارى قبل أن يتخدر جوني فافوريت، وهو أيضا، وبالفعل الموضع الأخير الذى يتذكره فافوريت نفسه الذى لم يزل متأثرا بارتجاج مخه، ولأنه امتص روح ضحيته، فهو من تلك اللحظة بالذات الجندى هارى اينجل، وإذا كانت مرجريت وأبوها قد نقلاه الى ذلك المكان، وفي تلك الساعة، فذلك لأنهما اعتقدتا بسلامة نيه أن الظروف مواتية لتحقيق تناسخ للأرواح، وتبادل للهويات بين -رني وهارى، وأن الشيطان نفسه لن يلحظ ذلك، إذ ينخدع حين يرى فافوريت وقد اكتسب في الوقت نفسه روحا جديدة ووجها جديدا. والحيلة التى تقرب الذكريات بعضها من بعض، الذكريات التى تتواطى، وتتناول فى ميدان تايمز (وحتى اسم الميدان، اسم رمزى)، وذكرى الأحداث التى عاشها الاثنان فى الواقع قبل عام ١٩٤٢، وقبل عام ١٩٤٣، تختلط فى النهاية فى ذهن جوني فافوريت، سابقا هارى اينجل، الذى يرى عشية يوم من أيام رأس السنة، يرى الأنوار مضاءة فى مكاتب «وكالة الشرطة الخاصة بمفارق الطرق» فيدفعه الهام مفاجئ «لأن يجرب حظه .. ويحصل على وظيفته دائمة» (١٥) الواقع أن القارئ يخمن دون صعوبة -من

(١٤) 1978, p. 196. William Hjortsberg, Falling Angel, New York, Harcourt,

• Brace Zovanovich,

Sabbat-dans Central Park. gallinard (n 1771 de la Serie noire) sous le titre de : Le

Hjortsberg, p. 130 (١٥)

خلال الكوابيس وغيرها من التلميحات الواضحة. أن اينجل وفافوريت هما شخص واحد، وأن سيغر هو الشيطان، وتبيننا هذه الحقيقتان بناء حبكة روائية تبينة بتعذر فك طلاسمها لم يكن الاهتمام الرئيسى هو تسبرج. وقد يعنى القارئ أن يرى في «الملوك الساقط» خدعة، أو عملاً أدبياً يجمع ببراعة بين الرواية البوليسية التقليدية، وروايات الرعب دون أن يبحث فيها بأكثر من ذلك. وإننى أفضل القول بأن المؤلف استخدم حبكة بوليسية تقليدية ليميز بعض العناصر التي تظل خفية في نماذج هذا النوع، ولكنها تظهر أكثر وضوحاً في الرواية شبه البوليسية الحالية. وأود أن أتحدث عن البحث الوجودي للطل، وازدواج شخصية المخبر والمجرم، وفكرة الزمن، وأسطورة أوديب. ويكشف هورتسبرج كل هذه السمات بأن يوصلها على الشاشة الخلفية لديكور «شيطاني» للعاصمة، فيضئ على التحقيق البوليسى بمدى عمقا لا نجد في تفاهات البيئة الحضرية حيث يتولى الشرطي البارع مطاردته في الروايات التقليدية التي يعرف الإنسان مقدما أنه سوف يكشف المجرم.

ويجسد هورتسبرج النوع (الأدبي) فيحمله طاقة شريفة، ويبدو البحث الوجودي الذي تنزود به التحقيقات لدى فيليب مارلو، يبدو هنا بصريح العبارة عودة الى مصادر الوجود: فهارى اينجل يبحث عن الرجل الذي انتزع منه هويته المدنية، وسلبه روحه. وحتى حياته، بأن التهم قلبه. والواقع أنه يبحث عن نفسه، وإنها لجرعة لا تغتفر، تتعلق بوجوده، وينبغى له أن يذل قصارى جهده لحل لغزها، وفي «الملوك الساقط» يحتلظ رجل العدالة بالمجرم، غير أنه لا يوجد حل ممكن، لأن في هذه القصة، قصة العدالة التي تطارد الجرعة، فإن المطارد وفريسته، رغم أنهما في الأصل مثنائان، إلا أنهما «لا يتواجدان أبداً في وقت واحد». وعندما كان جونى فافوريت مطر با عصريا، فإن هارى اينجل الذي نعرفه الآن (بروحه الملائكى، ووجهه الذي أصبح كوجه معبد الجماهير) لا يمكن أن يكون له وجود مادي. وجن ينطلق هارى اينجل الذى نعرفه في أثر جونى فافوريت فان المطر المبهور لم يعد له وجود، فوجهه الذى شوهته الحرب أعيد تشكيله بعملية تجميل جراحية حتى يتعذر التعرف عليه، ولم تعد روحه تنتمى اليه لأنه استعار روح هارى اينجل، وفي التحقيق الذى أجراه اينجل يضطر الى الرجوع خلفا بالزمن، في أثر طريدته من حوالى عام ١٩٥٩ الى أوائل الأربعينات. إلا أن الزمن والسحر والخيالية الاقدار قد حولوا الشخص الذى يبحث عنه الى شخص آخر، وهذا الشخص الآخر هو نفسه.

والزمن في «الملاك الساقط» ليس زمنا مطلقا، فكل أفعال اينجل محددة سلفا بأحداث سابقة لا يستطيع أن يفعل بشأنها شيئا (تناسخ الارواح)، وبالخدمة المشنومة التي يلعبها معه القدر بتحميله مسئولية أربع جرائم ارتكبها الشيطان، في صورة سيفر، نضيف أن كل أحداث الرواية تقع في الماضي، يحكيها الراوى في أزمنة مضت، وهذا الراوى هو اينجل نفسه، ومن ثم وحسبما يستنتجه القارىء بعد أن يلقى الكتاب، فإن الموضوع يتعلق أيضا باعتراف مكتوب في داخل ليمان يقضى فيه (الراوى) مدة عقوبته لأربع جرائم قتل لم يرتكبها. والقدر الذى يتقل كاهل اينجل، مذكور في السطرين الأولين اللذين يصدران القصة : (كان اليوم الجمعة ١٣)، ولم تزل آثار العاصفة الثلجية التى هبت على المدينة باقية على الشوارع، وكأنها علفات لعنة أصابت المدينة» (١٦).

هذا الشعور بماض لا سبيل لمعالجه، تقع خطاياها على الحاضر وترهقه، وكذا مشكلة ازدواج الشخصية، هنا على صلة مباشرة باستخدام أسطورة أوديب في الرواية. وفي البداية، في الأربعينات كان لجونى فافوريت عشيق، ساحرة سوداء في حى هارلم، اسمها ايفانجلين برودفوت، كان له منها- دون علمه- ابنة اسمها ايفيانى، لقيست هى أيضا عبادة القودو، وأصبحت من كهنتها، ويشاء القدر (اللهم الا اذا كان اللقاء ضمن مخططات سيفر الشيطانية) أن يتلاقى طريقا اينجل وايفيانى. فيقع اينجل في غرامها. لقد قتل أوديب أباه، وزنا بأمه، وذلك في الأسطورة الاغريقية. أما هنا فإن جونى فافوريت- بعد أن قتل هارى اينجل، واستعار روحه وشخصيته، ارتكب زنا المحارم، باسمه المستعار مع ابنته التى يجهل وجودها، وفي الصفحات الأخيرة من الرواية، يعود اينجل مسرعا الى بيته فيكتشف أن ايفيانى قتلها سيفر- وبطبيعة الحال اتهم هو (اى اينجل) بقتلها.

في «الملاك الساقط» يتيح المنصر الشيطانى في الحبكة تقديم ما هو مستحيل: تناسخ الارواح، وهذا هو مصدر البحث في الوجود، ولعبة الازدواج، وفكرة الزمن، واقتباس أسطورة أوديب. هذه المسائل التى تبقى في أغلب الأحيان مسترة في الرواية البوليسية، وكذا في الرواية شبه البوليسية، تظهر هنا بشكل جوهري صريح بالنسبة الى الأحداث بفضل «النيس الشيطانى» الذى يقلب تقاليد غط أصبح كلاسيكيا.

وحتى الحسى، والبؤس الكريه فى التجمعات الحضرية الكبيرة، وهى الإطار التقليدى للجرائم فى القصص الخيالية، فإنها تتخذ مظهرًا مختلفًا فى هذا الجو الشيطاني: فتنة احتفال للفودو يقام ليلا فى «سنترال بارك»، وقداس أسود فى محطة مترو بطل استخدامها، والاغتيالات المتواترة التى يرتكبها رجل سادى، كل ذلك أمور يمكن حدوثها فى مدينة مثل نيويورك. وملك هونسبرج فن غرس العنصر الشيطاني فى أرضى تناسب تماما «أزهار الشر» هذه. بل إن الحشونة المتعمدة فى بعض الردود التى تسهم فى إبراز قبح الأحياء التى يرغم اينجل على التجول فيها، تتوافق توافقًا تامًا مع عنف الشبكة الشيطانية وقسائها.

والشئ الذى يبقى معلقًا بالنسبة الى أوديا فى «اللو٧٤٩» يصبح مؤكدًا فى «الملاك الساقط». فالبطل هو ضحية مؤامرة مدبرة بمهارة ضده. واينجل، مثله مثل أوديا، كسيرا ما يعتره شعور اثناء التحقيق الذى يجبره بوجود عملية مدبرة ضده فى خفاء، أو لعلها هجوم غادر، أو تمثيلية يراد بها خداع مغفل مثل «(١٧)» ولكن الشئ الذى لا يتوصل الى فهمه هو أن يبذل كل هذا الجهد من أجل شخص واحد. ذلك فى الواقع لأن «وعده الحريدين عليه»، وأن «هلاك الروح يساوى عند الشيطان كل ما يساويه احتكاك مكاتب البريد عند تريسترو». وروح اينجل فافوريت تخص الشيطان شرعا بموجب اتفاق موقع عليه حسب الاصول، مثلما ينتمى البريد السيد تريسترو. بموجب «حق الولد» (١٨)، وكل جهد يستهدف الوفاء بهذا الحق، مهما كان الثمن، يرمز الى اللحظة التى لا مفر منها، التى يضع فيها الشيطان وأتباعه أيديهم على مستحقاتهم.

وسيفر فى «الملاك الساقط» فى دور العميل الذى يدفع لا ييخل لكي يشر له على أثر جوى فافوريت، يبدو أنه يؤدي نفس الدور الذى يؤديه بيبرس أنفيراريتى فى «اللو٧٤٩» حين يعين هذا الأخير أوديا منفذة لوصيته، فيلزمها على هذا التحويد ميراث معقد، ويدفعها فى أعقاب تريسترو، ويمثل هذا الدور فى تحريك آله القدر.

وسيفر هو أحد تجسيدات «إيليس»، كما يحق لنا دون شك أن نقول إن بيبرس هو أحد تجسيدات نظام تريسترو، ولا يمكن أن نرفض له أفكارا وأحاسيس شيطانية (١٩).

Hjortsberg. p. 34. (١٧)

Hjortsberg. p. 1 (١٨)

Hjortsberg. p. 172. (١٩)

و ينتاب هارى اينجل وأوديبا نفس الشعور بالحيرة والارتباك حيال «لفز» يعتقدان أن في وسعهما حله بالحيلة والمنطق تبعاً للقواعد التقليدية لأسلوب الكشف الذى يتضح مع ذلك أنه بمثابة مؤامرة «تتجاوز حدود الإدراك البشرى، وقوى فرد واحد. ويلعب كل من تريسترو وسيفر لعبة القط والفأر مع مخدوعيهم. وبعد ليلة انتاب فيها أوديبا ماس كابوس، في سان فرانسيسكو، ونخيل إليها أنها ترى أبراق تريسترو في كل مكان بالمدينة، أقرت بأنها هزمت، وأنها نصرفت كطفلة، فهي «تعتقد بسذاجة أنه لا يوجد سرياقوم حدة الذهن، والشجاعة، وحرية الفكر، بالنسبة الى القواعد «البوليسية» البليدة الجامدة، والتي تتمثل في النهاية مع أعمال المخبر المخصوص في كل الميودرامات القديمة» في السينما والراديو (٢٠). أما هارى اينجل الذى يقرر في النهاية أن يقتل عميله، ويرقبه عند خرج المصعد الذى سبق أن رآه يدخل فيه، فيكتشف أن المصعد إنما هو حجرة خاوية. ويتبين أن عقلانية أساليب المخبر عاجزة حيال مكائد الشيطان، ودسائس أنصاره الأشرار.

وتغطر أوديبا، طوعاً أو كرها أن تسلم بوجود شبكة خفية اسمها تريسترو، كما يضطر اينجل أن يسلم بوجود الشيطان. إلا أن المدى الرمزي لهذا التسليم عند أحدهما وعند الآخر، وما يستخلصه كل منهما من هذا التسليم يختلفان كل الاختلاف. وتتعلم أوديبا المشاركة في الشعور، والشفقة، والإحساس بذاتها؛ وتكتشف أخيراً أمريكا. وعلى العكس من ذلك فإن تعرف اينجل على الشيطان لا يأتيه بشيء سوى تجربة شخصية مهلكة. وليس من قبيل الصدفة أن يجعل الكتاب بوضوح هذا الاستشهاد بمسرحية سوفوكليس «أوديب ملكا»: «مربحاً للحكيم الذى لا تنفذه حكمته!». وبالمقابلة بين الروائيتين، نجد أن «الملك الساقط» لما مدى أقل شمولاً بسبب استعانتها مباشرة بقوة شيطانية لدعم حبكة القصة وحل عقدها؛ في حين أن «صححة اللوط ٤٩» تقدم لنا غموضاً رمزياً تاماً، يظل كذلك، ويجعلنا نلث حتى الصفحة الأخيرة حيث يمكن أن يحدث أى شيء. والأهمية في «الملك الساقط» ليست مؤجلة حين «تتجمع الدلائل» التى لا تؤدى الى شيء، كما هو الحال في «اللوط ٤٩»، فهي موافقة ببساطة لتقاليد اللفز البوليسى الكلامى؛ والشئ غير الطبيعي، هو تدخل الشيطان نفسه في نهاية القصة، لأن العقل يرفض هذا النوع من

التفسير، وفي حين تصادم الوديعا حتى النهاية بما اذا كانت نوبك أن «تصير مجنونة» (٢١) وأنها لم تكن منذ البداية ضحية للهوسة في قضية تريسترو. فإن هاري اينجل لا يشك لحظة في أنه سليم العقل؟ وانتقل من الشك الى اليقين في لحظة حادث المصد الخاوي، ويقتل ابيثاني. ولنا الخيار في أن نعتقد أنه مجنون. أو أن في القصة عنصر لم نلتفت اليه؛ ولكن إذا تمسك القارئ تماما بالمعلومات التي عرضها الراوي، فإنه لا يجد استنتاجا محتملا سوى أن هناك تدخلا شيطانيا، والواقع أن اينجل يبحث بكل بسيلة عن تفسير معقول لاختفاء سيفر من كينة المصد؛ فراح يفحص الكبلات، ويفتش العمارة؛ ولكن سيفر اختفى تماما.

وعلى ذلك فالكلمة الأخيرة في القصة تشكل بدعة بالنسبة الى التقاليد المتبعة، ولكنها بدعة غير مقبولة الا على مستوى القصة الخيالية البحتة. فضلا عن ذلك فإن تقديم النزعة الشيطانية، الأمر الذي لا تؤيده باعتباره في ذاته حقيقة واقعة لأنه يهيم لنا حلا غير معقول (وهو في نهاية المكان رفض لكل حل ممكن) يخالف كل قواعد نوع أدبي يقوم على حبكة معقدة ولكنها منطقية. مؤدى هذا القول بأن «الملاك الساقط» رواية شبه بولسية من حيث انها تحجب أمل القارئ بأن تقدم له حلا لا يقبله عقله. وفي دراسة عن القصص الخيالية «باعتباره من فنون الأدب» (٢٢) أقام تزفيتان تودوروف تفرقة بين ما هو «مستبعد» وما هو «عجيب»: ففي الحالة الأولى، تكون الظاهرة في البداية غامضة، لا تفسر لها، ثم يظهر لها في النهاية تفسير معقول، وفي الحالة الثانية لا يمكن فهم الظاهرة الغامضة من البداية الى النهاية الا بتدخل خارق للطبيعة. وينتمي «الملاك الساقط» الى الفئة الثانية: والكتابة أكثر إثارة، خاصة وأن القارئ الذي يظن أنه قد ضمن منذ البداية أن (فافوريت=اينجل، وأن سيفر=الشيطان) يجد أن الحل أكثر سهولة من أن يكون حقيقيا، و ينتظر الى آخر لحظة حدوث «تحويلة» تستبعد التفسير الخارق للطبيعة، وتعيد القصة الى الطريق المستقيم حسب التقاليد البريطانية الجيدة التي من قواعد «استبعاد السحر».

اللغز في ذاته لا غيب فيه اذا قبل المرء في قراءة ثانية، كمقدمة منطقية، ما قدم له في قراءة أولى بمشابة خاتمة. هنا، كما في حكايات «كافكا» المجازية، يرجى من

.Pynchon, p. 91 (٢١)

Pynchon, p. 128. (٢٢)

.Tzvetan Todorov, op. cit. passim (٢٣)

القاريء في البداية أن « يتلوع بالإيمان »، و يقفز في القصة موثق القدمين، معصوب العينين، وبعد ذلك يجري كل شيء على ما يرام. تظاهرتك تعتقد بأن جرميوس ساسا (التحول) استيقظ ذات صباح في صورة حشرة لها قامة إنسان، وعلى ذلك لا تكون هناك مشكلة، فكل شيء حقيقى واقعى، ومنطقى، وافق للحظة على أن الشيطان موجود، يصبح « الملاك الساقط » تحفة الرواية البوليسية.

وكما رأينا منذ هنيهة، في الرواية شبه البوليسية، المشكلة الحقيقية هي السر الغامض، قد يكون الأمر مؤامرة من الشيطان للاستيلاء على روح المخبر (في الملاك الساقط)، أو أنها مؤامرة أكثر اتساعا تضم حثالة المجتمع، مؤامرة ربما كان الشيطان هو الذى يحرك خيوطها (اللوط ٤٩). وعلى أية حال فإن صحة المخبر المعنوية والروحية هي المقصودة والموضوعة تحت الاختبار: قفزة ربة بيت طيبة، مستسلمة لرتابة حياة مغلفة، مصابة بجذب عقلى، تحاول جاهدة، ولكن عبثا، أن تتصور عالما كانتا في نفسها (أن تتخيل؟) قبل أن تصاب بالجنون. وثمة رجل مقدم، من رجال المخابرات الخاصة، يطرأ على أجهزته المنطقية بعض الخلل، أو من فرط «إغراقه في جو البيئة المحيطة به» ينتهي به الأمر إلى أن يؤمن بالشيطان. ولكن ما الذى يحمل كاتبها على أن يكون هكذا على نقيض الرواية البوليسية التقليدية؟ يبدو أن الإنسان في القرن العشرين قد انتقل من فكرة أنه يمكن كشف سر الكون بتطبيق الأسلوب العلمى إلى أن يتقبل السر صاغرا، كلما أثارت ضروب التقدم العلمى أسراراً جديدة، واتسعت الهوة التى تفصل بين ما هو معروف، وما هو غير معروف، بدلا من سدها. ومع ذلك ففى حين ينتقل المخبر في الرواية شبه البوليسية من بذل الجهد لتبديد غموض السر إلى الأمل في تقبل السر في يوم من الأيام وعمله، فإنه (أوإنها) يصل دائما إلى اكتشاف شيء هام (أفضل أو أسوأ) يخصه، أو يخصها (إنجل، وأوديب)، ذلك لأن فيه أو فيها) منبع السر، وأن من حل السر الباطنى في الكائن الحى ينتج حل سر الظاهر الخارجية التى نسميها «الواقع» - أو على الأقل انحرافاتهما.

ترى ما هو مستقبل الرواية شبه البوليسية باعتبارها نوعا أدبيا؟ رأينا أنها تفتح الطريق «لتخيل الأمور المحتملة»، بينما الرواية البوليسية التقليدية تؤدي دائما إلى طريق مسدود، هو «تخيل الأمور المؤكدة». ومنذ حوالى عشر سنوات لم تزل الرواية شبه البوليسية تعتبر استخداماً عرضياً لنوع أدبى ثانوى، وإنتاجا متخلفا من الطليعة.

«بعد المصرية التي يطيب لها أن ترد اعتبار الأغاط المهمة من التعبير الأدبي أو الفني التي كانت تعتبر فقط معنى «منبوذة». واليوم يبدو استرداد هذا النمط القديم مرجحاً بالأكثر نحو إحياء التنظير الخيالي، لا إلى إعادة تقييم الفن الشعبي، وكانهم أدركوا أن الخلاص الوحيد للكتابة هو في تجنب التأكيدات الفظة المفرطة، وفي اللجوء إلى سحر التلميح. والرواية شبه البوليسية لا تشجع القارئ كما اعتاد من قبل، إشباعاً مريحاً، مثل انتصار العدالة، والحلقة السعيدة، بل تفرقه في عذدة لا سبيل للحلها، ولا تتيح له بارقة أمل في الوصول إلى حل.

أعتقد أنني أوضحت بما فيه الكفاية أن «الرواية الجيدة» المعاصرة، والرواية شبه البوليسية يخططان في النهاية، وأن الرواية الجديدة «ينبع خاص على الشكل الكامل للرواية الشعبية في القرن التاسع عشر، تلك التي تتركز في الفصحى البريئة، ورجل العذالة الذي يطارد المجرم الحقيقي، أما الرواية الجيدة المعاصرة التي تحتفظ باندياه القارئ معلقاً، وتجنب توقعاته، وتأتي بكشف عن ذاته (غير سار غالباً)، هذه الرواية تستهزم بقدر كبير خيوط الرواية شبه البوليسية. هذه الخيوط هي نفسها خيوط الرواية البوليسية التقليدية، رغم أن التأثيرات عكسية، بعبارة أخرى، الروائي المعاصر (أو «بعد المصري»!) يستبعد فكرة الحكمة المركزة في حدث واحد، وحل مطمئن، مما يشكل القناعة المعتادة لهذا النمط. وبالعكس فإن الرواية البوليسية التقليدية التي كانت بذرتها موجودة قبل إدجار آلان بو (ولنفكر في «سجل نيوجيت»، والقصص «القرطسية»، وحكايات فولتير، مثل «زاديج») تقع في قلب الممارسات الروائية التي يشار إليها الإنسان جاهداً أن يكشف بها النقاب عن سر وجوده باستحضار اللغز المعطل، ثم يبدده بتفسير عقلاني.

وقد سجلت سنون الحرب وما بعد الحرب تحولاً حاسماً في العالم الغربي، فأقنع الإنسان عن محاولته بث الاطمئنان في نفسه بادعائه أن في الإمكان تفسير سر الوجود، ولم يعد ينتظر «حلا» لمشكلته. وأن أوان الوجودية، و«الرواية الجديدة» التي قتلها أما التيار الشعبي للرواية البوليسية، بعد بضع قمم في النصف الثاني، أمثال هاميت، وشاندر فإنه يقع في أغوار الرواية السينمائية والميلودراما ذاتها انطباع العاطفي الساذج، في حين يبدو أن التيار الفكري الذي يتبع تقاليد اللغز التي خلدها أجانا كريستي قد انتهى إلى طريق مسدود، فلا يتقدم إلا رجوعه إلى تنسيق الحكاية، وإلى الحكمة المنمقة بمهارة، والتركيز على موضوع ذي أهمية، واختصار كل ما ينبذه «ما

بعد العصرية». هذا إذن الهدف المفضل، النوع الذى يتعين حذف كل ما هو معقول منه، من أجل الخيال الثورى لهذا العصر. هاهو أليوت يبعث خيا، بعد أن تخلص من أغلال صيغة نمذجية، ذلك فى الواقع لأن الحركة الأدبية الأقوى نبضا بالحياة فى عصرنا الحاضر، الرواية الهزلية الساخرة، المثيرة، لأمثال بورج، وبنشون، وكالافينو وغيرهم ليست الا نهاية المطاف للتحويل لنوع أدبى يبدو أن كونان دوبل قد استنفد موارده، وهكذا تبين أن القواعد التى قنتها «بو» واستغلتها من ذلك الحين الرواية البوليسية البريطانية بعد أن تحررت من طغيان تمرکز الانواع الأدبية، وعادت الى دائرة الكتابة الحرة، قادرة على إحداث منتجات هيجنة مبتكرة وطريقة للغاية.

ها نحن إذن حيال نوع من الإيقاع الدورى الذى يمكن تلخيصه على النحو الآتى:

١- قبل «بو» ترتبط بذور الأدب البوليسى بحاجة أساسية عند الإنسان لأن يطمن بأن يجد تفسيراً السر الحياة والموت، وهو سر لا يمكن أن تتجرد منه الروح البشرية.

٢- ابتدع ادجار آلان بو الرواية البوليسية، فأحدث وقتن المواقف المعقولة واللامعقولة أمام مشكلة السر الغامض، بأن يحل التفسير العقلانى للفرز محل العملية السحرية التى تستخدم التوبة، وتدعو الى تدخل جديد من اللامعقول لحل اللغز (وهى عملية نمذجية للرواية «القوطية» فى القرن الثامن عشر).

٣- القصة الشعبية، والقصة العلمية تخطان عناصرهما فى الرواية البوليسية التقليدية، ويتغلب أحد النوعين على الآخر حسب العصر، وتبعاً لأحكامه المسبقة الأخلاقية والاجتماعية: فهناك النزعة الأخلاقية والوضعية فى العصر الفيكتورى: وتقنين النوع الأدبى الذى يشبه أكثر فأكثر لغز الكلمات المتقاطعة، فى التقاليد البريطانية الحالية.

٤- «ما بعد العصرية» وهى نقيض روايات «بو» منذ قرن من الزمان، وتتبع أسلوب عدم تركيز الأحداث، وتفكيك قواعد النوع الكلاسيكية التى هاجمها بشدة ودحضها أنصار المدرسة القديمة، وأنصار المذهب الطبيعى. وقد خللت آلية الرواية البوليسية التقليدية تحليلاً دقيقاً، وكشطت وفككت أحياناً، وأعيد استخدامها قطعة قطعة. وليس ثمة روايتي قد يهمل التأثيرات التى فى وسعه أن يستخلصها. مثله مثل أى كاتب لرواية بوليسية. من الظروف الغريبة لموت أحد شخصيه، ومن تناثر حكاية ناقصة، بسبب رغبة الراوى، والبحث عن

موضوع غامض، وباختصار من «التشويق» (ولنتأمل مثلاً في «البرنقال الدموي» لجون هوكس). ويمكن الاسترسال إلى حد القول بأن الراوي غير الأمين (والحكاية في الرواية المعاصرة تقوم دوماً على شهادة راو غير أمين) يحمل في ذاته كل الشروط المطلوبة لرواية شبه بوليسية، أي رواية تستغل وتقلب

بصورة مبتكرة تقنيات الرواية البوليسية الكلاسيكية. والواقع أن هذا التحرر (من القواعد المصطنعة للنوع الأدبي) يرد الرواية البوليسية إلى نطاق أدب الخيال بأوسع معانيه، ويهيئ الوسيلة التي تيسر لؤلفي الروايات البوليسية أن يرتفعوا إلى مصاف الكتاب ومن التناقضات أن الأدب الذي يتزعج إلى الخيال في الوقت الحاضر يدين بالكلية إلى نوع أدبي زائل ومحتقر، وإلى عدم تركيز عناصر التقنين التي تحكم الرواية البوليسية، ويمكن القول بوجه عام إن «الرواية الجديدة» بما تحويه من عناصر ذات قيمة كبيرة هي أساساً رواية شبه بوليسية، لم تقلب فيها قواعد النوع الأدبي كما وضعها ادجار بووتناقض فحسب، ولكنها سحقت سحقاً.

٥- وما نحن قد عدنا إلى نقطة بدايتنا: ففكرة المخبر، وكل ما له صلة بالبحث الذي يؤديه لم تعد تنتمي إلى «قواعد اللعبة» (سواء نسبتنا هذه القواعد إلى ادجار ألان بوى، أم لم نسبها إليه). وترجع الرواية شبه البوليسية هذه القواعد تبعا لروح القرن العشرين الذي أوشك أن ينتهي إلى اللامعقولية الأساسية للحياة اليومية. وقواعد الأسلوب، إذا ما نزعنا من حكمها المطلق، بسبب قبولها انعدام كل حل معقول. لم تعد تلخص نوعاً أدبياً فحسب، ولكنها تلخص أيضاً حالة روحية: فالحياة سر غامض لا بد أن نقبله. وإنها بلا شك لمرحلة عابرة في تاريخ البشرية، إلى اليوم الذي نجد فيه «قواعد اللعبة» الحالية نفسها بدورها محققة، ومشروحة، ومكتملة (أو مقننة؟) بفضل جيل آخر. وعصر آخر، يظن أنه اكتشف جواباً آخر لسر وجودنا.

بقلم: ستيفانو تاني:

ولد في فلورنسا، حاصل على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن. يقوم في الوقت

الحاضر بتدريس الأدب الإيطالي بجامعة ميراكوس في فلورنسا والأدب الإنجليزي في جامعة تريستا، له مؤلفات كثيرة.

ترجمة: أحمد رضا محمد رضا:

ليسانس في القانون من جامعة باريس ودبلوم القانون العام من جامعة القاهرة، مدير الإدارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا، له مترجمات كثيرة.

التكنولوجيا والقصة الحديثة

نظرة تاريخية

في مستهل تناول موضوعنا، سوف نتناول لفظ «تكنولوجيا» بمعنى العلم التطبيقي. ذلك أننا عندما نؤكد على الاستخدامات العملية للبحوث والمكتشفات العلمية، فإننا سوف نتمكن من إضفاء الأهمية على التكنولوجيا التي لا يتم الوقوف عليها تماما باستمرار، فالتكنولوجيا تعمل على تحسين مجموع الوسائل التي تسمح للإنسان بأن يصوغ بيئته. وهي البيئة التي تحدد ملامح شخصية الإنسان بدورها وذلك بتعديل نمطه السلوكية التي سبق أن تحدت بواسطة التكنولوجيات السابقة الأقل تقدما. (١).

لقد كان تفاعل الحياة والعلم من طريق التكنولوجيا أساسيا بصفة دائمة، وكان ذلك التفاعل يُحس بشكل أقوى في فترات معينة من التاريخ الإنساني أكثر من (١) أن المناقشات المتعلقة بتأثير التكنولوجيا في السلوك الإنساني معروضة فيما كتب حور- النفاقة. سوان- النفاقة الناضية، أو الثقافة الحالية. وتعتبر قصة

MULLER, The Children of FRANKENSTEIN Indian University Press, India, 1974
H.J.

(1970) REBE DYBOS, So Human An Animal (Rupert Hart-Daavies, London,
وأيضاً قصة هامتين بصفة خاصة في هذا العدد.

بغيرها. فاختراع المجلة والمحور مثلا، قد أفضى إلى قيام ثورة زراعية صممت على تغيير عادات حياة الفرد تماما. وهذا يعنى أن تحول العلم إلى تكنولوجيا تتم تدريجيا دائما في الغالب، ذلك أن ثقافة الإنسان تتف بين المعرفة العلمية وبين تطبيقها، وهى التى تعمل على تأخير عملية خرق المكتشفات العلمية مباشرة فى الممارسة اليومية بسبب اعتراضها عليها، أو لأن بعض المخترعات تكون بحاجة إلى وقت طويل نسبيا لكي يتم تقييم نتائجها الممكنة بدقة. (٢) وفى سياق استمرارية تطور الانسانية، يحتل العلم والتكنولوجيا مواقع ترتبط بعلاقة لصيقة بالثقافة. ويوضح هذا أن الثقافة تتشكل من الاتجاهات والمواقف التى تؤثر فى وجود الإنسان. وإلى الحد الذى يظل العلم عنده مجالا معرفيا نظريا حيث لا تترك التأملات سوى أثر فى الورق، فإن ذلك لا يقلق البال كثيرا. ولكن عندما يبدأ العلم فى اختراع أدوات وآلات، فإن المرء يبدأ فى التساؤل عن وظيفته. وفى حين أن طبيعة وتوجهات إحدى الثقافات تقع عادة بين أيدي الأخلاقيين والسياسيين وغيرهم من الشخصيات التى لها اهتمام مباشر بملاحقة الشؤون اليومية، فإن تاريخ الأدب يثبت اهتمام بعض الكتاب بصفة خاصة بالعلاقة بين العلم وبين الحياة. وليس فى هذا ما يدعو إلى الدهشة. ذلك أن الأدب يشارك فى تقديم إجابات واضحة ومعموسة وأصيلية عن أسئلة تحتملها البيئة التى يترعرع فى إطارها. وهو يستكشف بالخيال الآثار التى تحدث فى سلوك الإنسان مع تنوع تأثيره المتنازع فى بيئته. إن السمة التى تسم التكنولوجيا هى أنها تعمل على تعديل البيئة التى تطبق فيها أو تعمل على تغييرها. وإلى الحد الذى يكون فيه الأدب مغايرا بشكل رئيسى للثقافة، فإنه يولى اهتمامه بلا مناص لتلك التعديلات وذلك لدعم العلاقة التى تنشأ بين الإنسان وبين بيئته التى يقوم بتغييرها. ويمكن الاحساس بأثر التكنولوجيا فى جميع المجالات وبخاصة فى الحياة الاجتماعية. ويشكل هذا التأثير أيضا موضوعا للتعليقات النقدية الدالة. والواقع أن البيئة التى يتم تغييرها أو تعديلها تدفع إلى إحداث تغيير أو تعديل مناظر فى طريقة نظر الأفراد إلى الأشياء، وتؤدى هذه بدورها إلى عبء مراجعة

(٢) إن انقضية النبوة هى مثال حديث فالمعرفة العلمية لامكانيات العلاقة النبوية لا تؤيد أي من استغلاها. لأن هذا الاستغلال قد أثار عددا مهيما من التساؤلات الاخلاقية والسياسية. ولكن نعرض لما ذاع خاص بهذه المشكلة. انظر كتاب

Das London, 1958 ROBERT JUNGK, Brighter Than A Thousand Suns, Galland: et Huk

لطرائق السلوك التي كانت مقبولة قبل ذلك. وتنعكس المخططات السلوكية الجديدة دوماً على الأدب الذي يشكل روح السياق الاجتماعي الثقافي للشعب. (٢).

وقبل أن تتسع التكنولوجيا وتحتل هذه المكانة الهامة التي نعرفها. كانت بيئة الانسان تخضع للقوى الطبيعية. وكان التحليل الوحيد لهذه القوى هو أنها من قدرة الله. وحاول الأدب في هذه المرحلة أن يشرح هذه القوى الطبيعية وفوق الطبيعية وأن يتحاشاها. وظل الحال على ما هو لمدة طويلة جداً من التاريخ الانساني. وإذا كان العلم مزدهراً في مراكز الحضارة القديمة فهو لم يكن غير تدريب نظري يرجع الى الخيال الخصب للانسان. ولم يكن أحد يهتم بالاكشافات العلمية لأنها لم تكن تؤثر تأثيراً فعالاً على الانسانية. وكان يطلق على المهتمين بالعلم «فلاسفة الطبيعة» أما جهودهم لكشف غموض العالم فكان يحيطها دائماً الكتمان.

ومع ذلك في القرن السابع عشر حدثت ثورة في الفكر العلمي. كانت الأفكار الجديدة مرتبطة بالتجارب التي يجريها الانسان مثل براهي وفرنسيس بيكون وكيفر وجاليليو الذين أثروا تأثيراً قوياً على الدور الذي يقوم به رجل العلم. ان تاريخ الفكر العلمي يبين أن اللجوء الى التجارب كان بمثابة تقدم قاطع (دافع) لأنه أتاح للعلم أن يتحول الى التكنولوجيا. عندما وضع كيبلر وجاليليو نظريتهما للمراجعة والفحص تغير الوضع من تدريبات فكرية خاصة للرياضة ونظرية بحثة الى اكتشافات علمية ظاهرة. لقد بدأ عصر التكنولوجيا العظيم. والآن يمكن أن تتحقق الأحلام بفصل الامكانيات الجديدة التي تتيح التطبيق العملي للعلم. وما كان في الماضي نظري بحث يمكن الآن أن يوضع تحت الاختبار لفصل الخيال عن الحقيقة. لقد اصبح العلم هو الذي يمسك بفتح العالم وبظواهر الطبيعة التي ظلت حتى الآن سرا من أسرار الحياة. واقرن المنطق بالملاحظة ليعطى للعلم أسسه العميقة والنهائية. وازدادت معرفتنا بسرعة فائقة بالبيئة التي نعيش فيها مما أعطانا قدرة أكبر لكي نسيطر عليها ونستثمرها.

(٣) يقول ريتشارد هوجارت في كتاب له بعنوان

20-21. Speaking to Each Other, Vol. Z Penguin, Harmondsworth, 1973, p.

«أن الأدب الجيد يعيد خلق غورية الحياة فهذه الحياة كانت هي دائماً هكذا، فكل ثقات اشياها تختلف في نفس الوقت. بالادب يترجم معنى الحياة الانسانية في تطورهما في سياق تاريخي وأخلاقي معين. إنه يعيد خلق ضللت الحياة المفضة بالقلب في جميع أبعادها حتى يتسنى لنا الاقلام بها. وذلك في حدود موهبة وفن الكاتب. فلي هذا التعويض لـ الاحساس بالرغبة في التحدث عن طريقة الحياة. وأن يصدر أحكامه بعدد هذه الفترة بعينها ويهدد هذا الموقع بعينه.

أصبحنا الآن قادرين على تشكيل قدرها المادى . لقد عبر ليكون فى كتابه «Atlantide Nouvelle» الذى نشر بعد موته سنة ١٦٢٧ عن الثورة الفكرية وأمانى الانسان وآماله الجديدة فى مولد عصر أفضل . أن أهم فصل فى هذا الكتاب هو وصف معهد الأبحاث المتخصص المخصص للكشف عن المظاهر العملية للنظريات العلمية . و يطلق ليكون على هذا المعهد اسم ، بيت سليمان ، ان مجتمع يكون المثالى لا يحكمه الساسة ولكن مجموعة مختارة من العلماء المتخصصين فى مختلف فروع المعرفة . ومن رأيه أنه من الضروري أن يوجد خبراء فى جميع المجالات . وعندما يذكر يكون فكرة التخصص المألوفة لدينا الآن فهو يكون بذلك رائدا . علما بأن هذا الكتاب بحث على المناقشة بالنسبة لقيمه الأدبية وطريقة الوصف التفصيل الذى يسىء الى التسلسل . ولكنه أعطى فى الوقت نفسه دفعة قوية لفكرة التقدم المبني على المعرفة . وكذلك فقد جذب الأنظار تجاه أهمية دور العلماء . أن الوصف التفصيلى لبيت سليمان أوصى فيما بعد بإنشاء أكاديمية «المجتمع الملكى» وأشار الى أبحاثها الأولى . ان كتاب يكون قد أدخل تعديلا جذريا فى نظرية الانسان والحياة . ان التقدم التاريخى يشهد بعقيدة بيكون . وكان من الطبيعى أن يهاجم بيكون . فقد قام الكاتب الساخر ، سويفت ، فى كتابه «رحلات جاليفر» بنقد الفلسفة الجديدة للعلم . ولكن بالرغم من هذا الهجوم فقد ظلت أفكار بيكون عن الانسان الذى يمكن أن يشكل حياته الى حد ما بالصورة التى يريدها عالقة فى الأذهان . ان النزعة الانسانية العلمية التى كانت تتعارض مع الدين فى تفسير الامور البشرية وجدت معنى أدبيا خصبا فى كتاب «Atlantide Nouvelle» ، بالنسبة ليكون فان العلم والتكنولوجيا كان كلاهما فى خدمة الانسانية . ان المعرفة التى تكتسب بفضل العلم يجب أن تستغل فى الارتقاء بظروف حياة الانسان . يقول علماء بيت سليمان على لسان يكون : ان هدف معهدنا هذا هو معرفة أسباب وتحركات الأشياء . والتوسع فى حدود القدرة البشرية لتحقيق كل ما هو ممكن . ومع أن هذا الكتاب يعتبر بأسلوبه من الكتب الأدبية الا أن تأثيره ظهر فى مجالات أخرى . وبالرغم من القصور الأدبى فان الكتاب يظل مستندا هاما بمجد فكرة أن «من يعرف فهو يقدر» انها فلسفة النظر بتفاوت الى المستقبل . وهو يعد الانسان بحياة رائعة بفضل التطبيق العلمى . ومن الناحية الأدبية فان الصور الساخرة لاعمال المجتمع الملكى فى كتاب «رحلات جاليفر» ، لها سحر وجاذبية أكثر من كتاب بيكون . ان «سويفت» يهاجم المشروعات العلمية التى لا تهدف الى ارتفاع مستوى

الإنسان، وعندما يسخر من رجال السياسة في كتابه الثاني، يبدو أنه يشجع التكنولوجيا الزراعية، عندما يقول على لسان الملك برويد إنتاج: «أي شخص قادر على زيادة سنابل العمر فهو يستحق الكثير من البشرية لأنه يقدم خدمة كبيرة لبلده أكثر من فئة السياسيين مجتمعة. ويبدو أن احتقار «سويفت» للعلم موجه إلى هؤلاء الذين يستغلون التجربة العلمية على حساب الرفاهية العامة. ويقال إن أكاديمية المتوارثي لأجادو كانت تضم عددا من المدرسين ليس لهم عمل غير الاختراع. وقد تكلم «سويفت» عن هذه الظاهرة العلمية التي تجتهد عن الأعمال الضرورية التي تكون غالبا في متناول يده. وهو يرى أن العلم البحث أو استعمال هذا العلم بطريقة خطأ يكون في الحالتين ضارا، وينبغي انتقادهما بدون رحمة، وها هي الصورة الساخرة التي يقدمها عن العالم التكنولوجي.

«لقد أمضى ثماني سنوات في دراسة مشروع استخراج أشعة الشمس من الخيار، بذلك يمكن أن تستعمل هذه الأشعة في الأعوام التي يكون فيها الصيف قاسيا. وقد تأكد لي أنه أصبح لا يشك في سرته على تزويد حدائق الحكومة بالشمس وذلك بشمن معقول ولكن ليس قبل ثماني سنوات أخرى. ولكنه كان يشكو حالته المادية وطلب مني المساعدة لأن الخيار كان غنى الثمن في هذا الموسم.

لقد أدرك «سويفت» انتفاهاة التي يمكن أن توجد عند شخص يجب العلم والتكنولوجيا أكثر من اللازم. لقد شرح - وبطريقة قاطعة - عدم جدوى تجارب علمية كثيرة، وتساءل عن علم الأخلاق والآداب الذي يساير هوس العلم. وكانت إجابته كاجابة بيسكون، أي متميزة، ولكننا نضيف بأمانة أنه كان يشيد بالعلماء الذين يستحقون ذلك.

أن العقلانية التي كانت تحتل مكانة هامة في القرن الثامن عشر أصبحت بنكسة في السنوات العشر الأخيرة من ذلك القرن بسبب ردود الفعل الماكسة. إن النمو المطرد للمادية خلال عصر الحكمة دفع عددا من كبار كتاب هذه المرحلة إلى الادلاء بتصريحات مثيرة للقلق. إن ما يسمى «النهضة الرومانية» لفت الأنظار إلى الميول غير الإنسانية للعلم والتكنولوجيا. لقد ثار بعض الشعراء مثل بلاك وورد ورث ثم بعد ذلك كيتس ضد أسلوب الحياة الخلو فكريا والعقيم خياليا.. إن المسئولية كلها تقع على الأهمية المفرطة التي تمنح للوضع العلمي، كان الجميع يرى أن العلم بالطريقة التي

يمارس و يطبق بها هو تهديد للإنسان خاصة بالنسبة لصفاته الذهنية والأخلاقية. ومع ذلك فإن كراهية الكتاب للعلم لم تظهر بما فيه الكفاية في الأعمال الأدبية الهامة. لتطرح علم الأخلاق والآداب للمناقشة العلنية. ان كتاب «فرانكشتاين» لمارى شيلى يعطى فكرة عما يمكن أن يحدث عندما يكون الخلق العلمى غير مطابق للأخلاق العلمية المتقدمة.

ان العنوان الفرعى لكتاب مارى شيلى «بالإنسان الحديث» يعطى فكرة عن فرانكشتاين الذى غامر ودخل فى مجالات كثيرة للمعرفة يمكن أن يؤدى به الى الهلاك بينما يكون الانسان الحديث خلّاقاً، وتحقق بفضل الكيمياء الحديثة حلم قديم وهو خلق الحياة. ولكن فكرة الخلق هذه ليست الا موضوعاً صغيراً فى الكتاب. ولكن مارى شيلى تقدم دراسة عميقة عن العلاقة بين فرانكشتاين والإنسان الحديث المرتبط بالتكنولوجيا. ان مارى شيلى تشرح بوضوح وتقول: اذا أصبح الوحش اكثر وحشية فالمسئولية تقع على فرانكشتاين وحده. وتوصى فكرتها هذه فأنه اذا أدى التقدم العلمى والتكنولوجيا الى نكسة فلا يجب أن نلوم الا أنفسنا. عندما يكتشف فرانكشتاين ان الوحش هو الذى قتل أخاه الصغير، يدرك فى الحال أنه هو القاتل الحقيقى. ان المشكلة يكتنفها غموض أخلاقى: اذا تحول العلم والتكنولوجيا وأصبحا مصدر بؤس فعلى ومن يقع عليه الخطأ؟. ان المشكلة معقدة فى كتاب مارى شيلى لأن الانسان الوحش الذى صاغه فرانكشتاين يجد دائما مبررات لجرائمه. وعندما يواجه فرانكشتاين مخلوقه و يلومه على الجرائم الذى ارتكبتها، يجيبه الوحش قائلاً:

«انك أنت الذى صنعتنى ومع ذلك فانك تمنعنى مع أنك مرتبط بى ارتباطاً لا يمكن أن يقطع الا بفناء أحدهما. أنت تخطط لقتلى. كيف تجرؤ على اللبس هكذا مع الحياة، قم بواجبك نحوى وسأقوم أنا بدورى بواجبى نحوك ونحو الإنسانية».

ان الشيء الهام هنا هو العلاقة التى لا فكاك منها بين المخترع والمخترع. وبما أن الانسان هو «المخترع» فيجب أن يعيش فى وئام مع اختراعاته» ان القصة تكشف عن الخطر الكبير والأساسى الذى يكمن فى علاقة فرانكشتاين بالوحش الذى صنعه: ان المخترع يصبح فى الوقت نفسه السيد والعبد لاختراعه. ان جوزيف لفين قال: «ان فرانكشتاين لديه القدرة العلمية على تشكيل الوحش ولكنه لا يملك القدرة الأخلاقية للسيطرة عليه».

ان واجب الانسان الأول هو التحلى بالقدرة الأخلاقية بالحرص على ألا تهدم التكنولوجيا الصفات التي تجعل منه انسانا، وتعتبر ماري شيلي في قصتها عن آراء أخرى هامة هي:

ان طموح فرانكشتاين يجعله مهملًا لواجباته الاجتماعية، فهو يقطع علاقته بأهله وأصدقائه، وعلى تقدم لنا صورة رجل العلم المنهك في عمله بحيث يصبح وحيداً وغريب الأطوار. ان الطموح يصبح في هذه الحالة شيئاً هداماً. عندما يكون على وشك الموت. ويتصح فرانكشتاين صديقه قائلا:

«ابحث يا صديقي واتسوق عن السعادة في الهدوء وابتعد عن الطموح حتى اذا كان هذا الطموح رغبة منك في النجاح في العلوم والاختراعات، لقد قضت على الآمال ولكن ربما ننجح أحد غيري فيما فشلنا فيه». ان السطور الأخيرة تحمل شعاع الأمل الذي يمكن أن يدفع الانسان للاختراع؛ ان أهمية فرانكشتاين كمفسر اجتماعي لا يمكن أن تهمل أن القصة تعبر عن خوف المؤلف أمام قدرات العقل البشرى.

ان صورة فرانكشتاين العالم المجنون تبقى دائما حية في أذهاننا.

ولا يجب أن ننسى كتاب شارلز ديكنز «الأوقات الصعبة» لأنه يستحق التأمل لسببين. أولا: شخصية توماس جرايد جريند الذي أطلق عليه، «سيفر» لقب بطل التكنولوجيا» ان ديكنز ينجح في اعطائنا صورة كاملة لعقلى هذا الرجل الذي لا يهتم الا بالأفعال والأرقام ويبعد تماما عن الاحاسيس الانسانية.

ان توماس جرايد جريند هو رجل الواقع. يعتمد على المبدأ الذي يقول: ان اثنين زائد اثنين تساوي أربعة ليس أكثر. ونجد دائما في جيبه ميزانا وجدول الضرب ومترا لكي يكون مستعدا في أى وقت أن يزن و يقيس كل جزء صغير في هذا العالم.

ان القصة تصور رفض التصرف الذي يشين الانسان، ان لويزا جرايد جريند تدين تصرفات أبيها.

أما السبب الثاني الذي اختير من أجله كتاب «الأوقات الصعبة» فهو الوصف الذي يتضمنه الكتاب عن مدينة صناعية تعبر عن المجتمع التكنولوجي. ان المكان منفرد والانسان لا قيمة له. ويفقد شخصيته (هويته) ويحذف نفسه منقادا الى مدينة كوكاكون القبيحة للغاية وتصور رفض ديكنز للثورة الصناعية.

كانت المدينة كلها من الطوب الأحمر لما لون غريب بسبب الدخان والرماد. كانت مدينة الآلات والمداخن العالية التى تنفث دخانها فى أشكال مختلفة. ان بها نهرا تغير لون مياهه واكتسبت رائحة كريهة. ان المدينة بها شوارع كثيرة كلها متشابهة يسكنها رجال أيضا كلهم متشابهون يخرجون و يعودون فى نفس الوقت و يقومون بنفس العمل. ان اليوم بالنسبة لهم كالأمس وكالغد. وكل عام هو صورة طبق الأصل من العام الذى مضى والعام القادم.

ان هذه المدينة تذهل القارىء لأنها تظهر الآثار السلبية للتقدم الذى أحرزه الانسان، انها تنمو على حساب السكان وتعطيهم طابعها البارد والجهم. ومع أنه من الصعب تحديد مدى كراهية «ديكنز» للتصنيع فانه مما لا شك فيه أنه أحس بمخاطر التطور العلمى. وبالنسبة لنا فان كتاب «الأوقات الصعبة» له أهمية خاصة لأن «ديكنز» يصور لنا الآثار السيئة غير المتوقعة لأسلوب حياة جديدة.

وبعد خمسة أعوام من ظهور كتاب «الأوقات الصعبة» كتب شارلز داروين سنة ١٨٥٩ كتابه «أصل النوع» الذى سيؤثر على كل الأجيال القادمة. ومع أن نظرية التطور المطروحة فى هذا الكتاب عموما علم الأحياء وليس لها أى علاقة بالأدب. فاننا نرى تأثير داروين فى الربط بين قدر الانسان والعلم والتكنولوجيا فى علم التطور الذى يعتبر تاريخا لنمو البشرية. لقد توصل الى المفهوم القائل بأن المجتمع كالانسان يمشى فى طريق التقدم المستمر. وبالطبع فان العلم والتكنولوجيا نتاج الفكر والخيال الانسانى قد اكسبا أهمية كبرى لأنهما الآلات التى تتيح للانسان أن يشكل تطوره بنفسه. ومع داروين وأفكاره تجسدت آراءه بكون شعر الانسان بأهميته وبأن لديه رسالة عليه أن يتبناها. لقد أصبح له هدف عليه أن يحشد كل طاقته لتحقيقه. أن صعود مختلف درجات سلم التطور حتى اللجنة كان يتم على الأرض.

ان نظرية التطور حثت على التأمل فى موضوع قدر الانسان ومستقبله اللانهائى ولكن دون الاعتماد عن الواقع، وإلى جانب الثورة الصناعية التى كانت تنضج معالمها يوما بعد يوم. كانت نظرية داروين تشارك فى تأكيد الروابط التى تربط بين الانسان والمحيط الذى يعيش فيه والذى يخلقه ويتحكم فيه بنفسه الى حد كبير وذلك بفضل استخدام العلم والتكنولوجيا.

ان نظرية التطور غيرت أيضا طابع الأعمال الأدبية التي تمس العلم والتكنولوجيا . وأخذت طابع المستقبل . ان الكتاب يبدلون جهودا كبيرة في تحليل هذه الحركة التصاعدية حتى بلوغها غايتها . وقد ذهب بعض الكتاب الى تصور تكنولوجيا جديدة ومدى آثارها على الانسان . ان الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية التي وقعت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تسببت في ازدياد عدد القصص والروايات التي تعكس الفكر في هذا الوقت . نذكر منها :

«الجنس القادم ١٨٧١ ، لليتون «وعصر الزجاج ١٨٨٧ ، لهاuson « والأخبار من كل مكان ١٨٩٠ ، لوليام موريس . كل هذه الأعمال تتكلم عن نظرية داروين وكيفية استيعابها من جميع النواحي .

أن صمويل بتلر كتب سنة ١٨٧٢ كتاب «عصرون» ، وهو ليس بالعمل الأدبي الرائع الا أنه طبق نظرية التطور على العلم والتكنولوجيا . انه يسخر من هذه الثقة في التقدم التكنولوجي . ان هذا الموضوع يدعو الى التأمل . كيف أن الآلة قد تقدمت بشكل ملحوظ في القرون الماضية بينما بقيت مملكة الحيوان كما هي وكذلك الزراعة لم يطرأ عليها غير تقدم طفيف . هل يحق لنا أن نوقف هذا التطور؟ .

ان بتلر يحذر قارئه من خضوع الانسان للآلة و يقترح في كتبه أن تدمر حتى لا تتحكم في الانسان . من الواضح أن تأثير داروين واضح من خوف بتلر من تقدم التكنولوجيا الخطير الذي يمكن أن يحول الانسان الى عبد .

ان التشاؤم الذي يسببه التقدم المطرد في التكنولوجيا لا يشكل رد فعل كاتب أو مؤلف . ان رجل الشارع المعدم هو أيضا يخشى نتائج العلم وتطبيقاته ان لم تعالج بحرص . ان خيال الانسان يميل الى الخوف أكثر من الأمل ، وربما كان ذلك مظهرا من مظاهر غريزة البقاء .

ان قصص هنري جيمس وجوزيف كوزاد تهتم دائما بالانسان وما بداخله وتقدم استكشافا نفسانيا عميقا بحيث يصل الى ضمير الشخص المطحون بمشاكله ووجوده . أن هذا النوع من الأدب لا يقدم الا الحقيقة . لأن نجاحه يعتمد عادة على كثافة حياة أبطاله وعلى الطابع الواقعي . وقد نجح هذا الأدب نجاحا كبيرا في القرون الماضية ومن المهم أن نذكر أن ظهور القصة في شكلها الأدبي بفضل صمويل ريتشاردسون هنري فيلدننج جاء في الوقت الذي كان الانتباه موجهها الى التجربة الشخصية ، وكانت

الفلسفة السائدة في القرن الثامن عشر تدور هي أيضا حول موقف الانسان تجاه الحياة. ان ديكارت ولوك قد وضعوا الانسان في مكانة عالية جدا، وقد أثرا تأثيرا كبيرا على كتاب هذا العصر الذين اهتموا بالانسان والمجتمع الذي يعيش فيه. ان هذا المجتمع كان يبدو كأنه لوحة خلفية تؤثر تأثيرا مباشرا على البطل في كتاب «مول فلاندرز» فان المؤلف «دانيل دفو»، يركز كل اهتمامه على، «مول» والوضع التي تؤثر على تصرفها. ويوجد نوع آخر من الأدب وهو الذي يصف «تيارات الضمير» وهنا الأشخاص يدون كأنهم أداة هامة تحتل المركز الأول.

أما النوع الثاني من الأدب فهو الذي يقبل طبيعة البشر كما هي دون تغيير، في هذا النوع يهتم الكاتب بالبيئة والتغيرات التي تطرأ على تصرف الانسان. ان كتاب «الحرب في العالم» لويلز «وأفضل عالم» لالدوس هاكسلي يهتمان بوصف الحياة الخارجية للانسان. ان أهمية هذين الكتابين تعود الى أهمية وتأثير البيئة على الطبيعة البشرية. ان البيئة تحل محل الانسان وتقوم بالدور الأساسي. ولكن العالم الذي يصفه ويلز وهاكسلي واسع لذلك فهو لا يؤثر على الانسان ولكن على المجتمع والسكان جميعهم. ان هؤلاء الكتاب لا يهتمون بالانسان الا في حدود التغيرات التي يمكن أن تطرأ عليه بسبب التكنولوجيا التي أصبحت تسود العالم. وفي كتاب «١٩٨٤» «لاورويل»، نقرأ باهتمام عن مؤثرات وتصرفات «وينستون سميث» ولكن ما يدهشنا حقا هو رد الفعل تجاه الاضطرابات الخارجية الذي يجب أن يجابهها.

أن هذا النوع الأخير من الأدب يحتاج الى بعض التغيير. هذا التغيير هو نوع من المشابرة يوجد في التاريخ الانساني ولكنه يظهر في فترات أكثر من غيرها خاصة تلك الفترات المرتبطة بالعلم والتكنولوجيا كما هو الحال الآن. لذلك نرى كثرة الأعمال الأدبية من هذا النوع التي تتحسن لتحل مكانة عالية. ان هذا النوع متمتع بشعبية لأن أقدار الأشخاص تفقد أهميتها عندما يكون مصير الشعوب خاضعا لاكتشافات علمية وتكنولوجية جديدة.

وإذا كان هذا النوع الجديد من الأدب لم يجز على الاهتمام الذي يستحقه فذلك لأن عددا كبيرا من القراء يجهلون طابعه ويعتقدون أنه نفس نوع الأدب الذي عرفوه حتى الآن. ولكن الخيال العلمي - مادام هذا هو اسمه - هو نوع من الأدب ينتشر بسرعة فائقة.

بقلم : كيربال سنغ KIRPAL SINGH :

بعد أن أتم دراسة الدكتوراة الفلسفية في جامعة أدلدايد Adelaide التحق في عام ١٩٧٩ بجامعة ستدافورث. وقد قادته بحوثه حول التأثير الأخلاقي للمعلم والتكنولوجيا إلى الاهتمام بالقصة التي تناولها في كتابه الذي سيصدر تحت عنوان Science Fiction and the Literary Imagination وهو صاحب مجلدين من الشعر والعديد من المقالات.

ترجمة : الدكتور حسين فوزى البتجار
الكاتب المصرى المعروف

الوطنية والأحجار القديمة

لم يعتبر علم الآثار مجرد فرع أكاديمي من فروع المعرفة فحسب في أجزاء متباينة من العالم المكسيك على سبيل المثال. بل إنه حل في طياته بواعث وأهدافا، بعضها مقطوع به، وبعضها الآخر ما يزال تحت الأخذ والرد مثل تشكيل القومية، والحاجة إلى معرفة الجذور القديمة، وأهمية الفن المتميز لفهم المجتمعات القديمة أو لمجرد تشجيع السياحة عن طريق جذب الناس لزيارة المعالم الأثرية التي تم التنقيب عنها حديثا، أو لزيارة تلك الآثار التي لها شهرة سابقة. وفي هذا المقال أعزّم تقديم الحالة المتعقبة بالمكسيك.

ليس هناك افتقار إلى متحمسين مفعمين بالغيرة إلى حد ما، وقد أخذوا يزعمون أن المقاليم الأثرية قد وجدت في عالم الأهلين قبل الغزو الأسباني. و يقوم زعمهم على أساس المكتشفات التي تم الكشف عنها بالمصادفة عن شيء يتعلق بالاوليك Olmec أو عن قناع مصنوع من الذهب يتعلق بالتيوتيهواكان Teotihuacan في تلك المواقع التي تم التنقيب فيها حديثا مثل الهيكل العظيم لتينوكتلان Tenochtitlan الذي يرجع تاريخه ابتداء من القرن الخامس عشر، أعني بعد أن صنعت تلك المنتجات الصناعية التي ذكرناها من قبل بألفي سنة. بيد أنه لا يوجد شيء يشير إلى أن الهنود قد فكروا في استخدام هذه الآثار المتخلفة عن الماضي في دراسة الشعوب المنقرضة، فقد كانت أشياء طقسية موروثة أو وجدت عندما كان يفتح أحد القبور فيعاد وضعها بتقوى كتقدمة إلى الآلهة.

وباستثناء بعض المحاولات الفجة السابقة، فإن بداية علم الآثار بالعالم الغربي قد ترجع الى ايطاليا قبيل النهضة، عندما أجريت بحوث شغوفة حول التماثيل المتنازة التى قام البابوات والأمراء الايطاليون بجمعها للمتاحف الناشئة، وكان باعثهم فى ذلك باعثاً جاليا بالدرجة الأولى. وحدث شيء قليل كهذا فى المكسيك أو لم يحدث منه شيء على الاطلاق عندما وصل الغزاة الأسبان اليها فى القرن السادس عشر. ومن جهة أخرى فانهم تركوا أوصافاً رائعة لبعض المعالم الأثرية، كذلك التى تتعلق بمعبد تينوكتلان العظيم. ويجب علينا ألا ننسى الصفحات الرائعة التى قام كورتيز أو برنال دياز بكتابتها حول المدينة التى كانوا على وشك نسفها، ولكنهم قرروا تركها سليمة وتمارس نشاطها. بيد أن ما أثار إعجابهم كان الحاضر وليس شواهد الماضى. ولقد كان علينا أن ننتظر مائة وخمسين عاماً قبل أن يصبح بمقدورنا أن نتحدث عن تنقيب يتعلق بثابتا شيء من ذلك الماضى. والواقع أنه لمدة قرن ونصف قرن، وحتى أكثر من ذلك، لم يكن النشاط فى هذه المنطقة يعدو إفساد ما تبقى، وبخاصة تماثيل آلهة الوثنيين التى لم يكن يسمح بأن تظل موجودة فى مجتمع يزعم تحويله الى المسيحية.

على أن الاهتمام الراهن الذى نسميه اليوم بعلم الآثار، ليس سوى جانب واحد من اهتمام أكثر عمومية فيما يتعلق بعالم ما قبل العصر الأسبانى. فنجد القرن السادس عشر أصبح هناك اهتمام بالكشف عن بقايا الماضى، لا ببواعث أكاديمية أو معرفية صرفة، بل لأسباب عملية أخرى مفعمة باعتبارات اجتماعية متباينة. وبعد الغزو العسكرى، كانت الأهلية الأولى متوترة بارساء الأسس للاستعمار، ولمعرفة أو لمحاولة فهم العالم المقهور، بالوقوف على نظامه السياسى والاجتماعى والاقتصادى وديانته، بل تاريخه، ولقد ظهر عدد معين من المؤلفين المرموقين الذين خلقوا لنا تأريخات كثيرة ذات قيمة لا تقدر، وبذا فانهم لم يحفظوا تاريخ الأهلين فحسب. بالرغم من أنهم لم يهتموا الا بتاريخ القرون الحديثة جداً. بل أنهم قاموا بامعان النظر فى التقاليد وطرائق الحياة حتى يعرفوا كيف يحكمون تلك الشعوب. وكان بعض الرهبان الذين بذلوا قصارى الجهد بهذا الصدد برناردينو دي ساهاجون على سبيل المثال. مفعمين بالحساس جداً لعملهم، فخلقوا وراءهم مجلدات ضخمة ورائعة ذهبت الى ما هو أبعد بكثير من المتطلبات العملية لحكم المستعمرة النامية. لقد كان من الضرورى للتبشير ولا حراز فهم أفضل التحدث باللغات المحلية التى كان من المستحيل بدونها وعظ.

مسيحي المستقبل . ولقد تأتي عن هذه الحاجة وضع العديد من كتب النخو والقواميس والدراسات اللغوية التي يرجع اليها الفضل في معرفتنا على نحو جيد نوعا بنا هواتل Nahuatl القرن السادس عشر، الذي يختلف كثيرا عن ناهواتل اليوم . وعلينا أن نذكر أن الرهبان والأسبان لم يساهموا وحدهم في هذه المهمة ، بل ساهم فيها أيضا سليلو ملوك الشعب الأصلي الذين تعلموا الكتابة بالحروف اللاتينية ، وقد خلفوا وراءهم أعمالا ذات أهمية عظيمة . وواضح أن هذا لا يقع في نطاق علم الآثار، ولكن بفضل كبل هذه المادة العظيمة ، فانا نستطيع اليوم أن نفسر الكثير من المكتشفات الأثرية بقدر أكبر من الصحة والاقتراب من الصدق بقدر المستطاع . وهكذا فتمتد ذلك الوقت بتشكيل علم الآثار في المكسيك جزءاً من مجموع الدراسات التي ترتبط به والتي لها هدف واحد وهو ليس هدفا أكاديميا فحسب ، بل هدفا يستهدف معرفة عالم قديم ، ولسوف نرى حاليا بعضا من هذه الاستعمالات لعلم الآثار بالمكسيك ، التي تصدر عن نوايا متباينة تماما للتوصل الى أهداف ليست مرتبطة به ارتباطا مباشرا .

ومع بداية العقد الثاني من القرن السابع عشر، فانا لا نلاحظ نهاية هذه الدراسات ، بل نلاحظ تدهورا ملحوظا في كميتها وأهميتها لأسباب متعددة . ففي نهاية ذلك القرن تم التخليق الأول الذي لدينا عنه معلومات ، وذلك عندما اعتزم عالم استعماري كبير هو كارلوس دي سجونيزا أي جونجورا حفر بئر عميقة في هرم الشمس في تيوتيهواكان . وكان الهدف الأساسي في رأينا هو أن سجونيزا لم يكن يبحث عن كنز كما ذهب الى ذلك كثيرون جدا ، بل كان يريد أن يكشف النقاب عن مشكلة تاريخية بالبحث عما اذا كان الهرم محفوا أم لا . لقد أكد هيولت بعد ذلك بوقت طويل أن سجونيزا أراد أن يثبت ما اذا كان الهرم قد شيد برمته بأيدي بشرية ، أم أنه قد بنى على هضبة طبيعية ، الأمر الذي يقلل من أهمية العمل .

ولقد بقيت هذه البداية الرائعة لمدة طويلة بغير نتيجة حتى كان هناك انبعاث جديد للاهتمام بعلم الآثار الذي بدأ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . ففي ذلك الوقت ارتكز الاهتمام على أساس مثل أعلى قومي ومكسيكي لم يستهدف في البداية إحراز الاستقلال السياسي عن اسبانيا ، بل نشد إعطاء الكريولين (١) تبرة

(١) الكريول Creole وأبعد من مواليد جزر الهند الغربية أو امريكا اللاتينية المتحديين عن أصل أوروبي أو عن أصل اسباني النرجع .

جديدة كانت تعتمد جزئيا على أن أسلافهم من السكان الأصليين، لا يرتبطون بأية حال بتاريخ أو بثقافة أسبانيا.

وهنا أشير الى الكريولى باعتبار أنه شخص أوربي مولود في المستعمرات الأسبانية، وهي تسمية لها في اللغة الفرنسية الأنطيلية Antilles نفس المعنى، ولست أشير الى معان أخرى اكتسبتها هذه الكلمة بمرور الوقت، وما كان هاما هو أن الكريولى ظل حتى نهاية عهد الانتداب وهو لا يستطيع أن يصبح نائبا للملك ولا أن يتقلد بأى من الوظائف العليا الأخرى في اسبانيا الجديدة، مما أفضى الى احتدام الرغبة لدى هذه الطبقة لتغيير الوضع. وعلى الرغم من أن هذه الرغبة لم تكن قوية، فانها لعبت دورا في الميل لصالح الدراسات حول المكسيك فيما قبل العهد الأسباني وهي الدراسات التي قد تساعد على تقوية الأمة الجديدة. وقد تأتى عن هذا بحث جديد عن الأطلال والأشياء المتعلقة بما قبل العهد الاسباني بدأ بوضوح في نهاية القرن الثامن عشر. وكان من الضروري فهم هذا العالم الخاص بالسكان الأصليين، وهو الفهم الذى شكل واحدا من الطريقتين المتعلقين بشمو القوام القومى المكسيكى. فهو سوف يسمح للمكسيك بمشروع تميز نفسها به عن الانتداب وعن أسبانيا الغازية.

ولقد كان يضاف الى هذا الحافز الواضح، تأثير دائرة المعارف، وبخاصة الرغبة التبرؤية لظهور الأوربيين على كيف أن أفكارهم عن أمريكا وعن سكانها كانت زائفة. وفي السنوات القليلة كانت هناك منشورات حول المواقف الغربية لفلاسفة التنوير، سواء في إنجلترا أم في إيطاليا أم في فرنسا أم في أى مكان آخر.

ولقد امتد عداء الانسيكلوبيديين ضد السكان الأصليين الأمريكيين الى حد الزعم بأن أمريكا ذاتها لم تطف الا حديثا من البحر وما زالت رطبة، وأن الحيوانات هناك من نوعية ذات مستوى منخفض، وأن تلك الحيوانات التي تستورد من أوروبا اليها سرعان ما تتدهور، ونفس الشيء بالنسبة للنباتات أيضا. وفي إطار هذه «الطبيعة الميادية» صار الانسان هناك مختلفا ومشتتا وثائها. ذلك أن الطبيعة قد عامته كزوجة أب وليس كأم، وكانت نتيجة ذلك أنه صار إنسانا ضعيفا لدرجة أنه افتقد حتى الشوق الى رفيقته الأنثى. وسوف نبحث على هذه التأكيدات حتى لدى مؤلف بارز مثل بوفون الذى بفضل أسلوبه الرائع صارت أعماله مقروءة على نطاق واسع بما تتضمنه من أخطاء. على أنه قد غير رأيه بعد ذلك الى حد بعيد.

ولقد أسخطت تلك التأكيدات المؤرخين المكسيكيين، ودحضها عدد كبير منهم .
وواضح أن أوربيى ذلك العهد لم يعرفوا شيئا عن أطلال المكسيك ومعالمها الأثرية .
كما لم يعرفوا سوى قلة قليلة من سكان القطر ذاته ، وفقط بعد مدة طويلة جدا وقفوا
على أهمية هذه الأبنية التى تبين مرة أخرى بصفة قاطعة الأخطاء فى فكر الطبقة التى
تدعى أنها مستنيرة .

وهنا سوف لا أذكر سوى أمثلة قليلة تشير الى المكسيك فى أعمال كتاب القرن
الثامن عشر المحققين بسبب التأكيدات المفرطة للطبقة التى تزعم أنها مستنيرة فتمردوا
عليهم ودحضوهم . فنجد مثلا أن اجويارا الذى ندين له بأول ييلوغرافيا عن المكسيك ،
قد جمع كل ملاحظاته لأطهار زيف ما أشيع عن عدم جدارة السكان الأصليين
الأمريكيين . ولقد كرس الكثير من مقدماته لدحض ما ذهب اليه أحد الفضوليين هو
عميد اليكانته واسمه مانويل مارتى باعتبار أنه مشوه للحقائق وجاهل فى نفس
الوقت . ومن المضحك أن تذكر أن أكثر مؤلفات مارتى شهرة هو كتاب *del Peto*
Aringa in difesa الذى نشر لأول مرة فى إيطاليا فى عام ١٧٣٤ وترجم بعد ذلك الى
لغات أخرى .

وبرغم أن اجويارا لم يكن صاحب اهتمام بالعاديات ، فإنه يذكر "التقدم الذى
حققه العالم الهندى فى مجالات مختلفة وذلك حتى يدحض الاتهامات التى لا أساس
لها . فيخاطب العميد فى مقدمة كتابه المسمى *Biblioteca Mexicana* « الى أى حد من
التطرف قد ضل العميد الحكيم ، فيتضح مدى ما يصل اليه افتقاره الى معرفة العاديات
المكسيكية بوضوح فى التطرف والتعاليم فيما أفضى به . فلأنه كان قد قام بفحص
المعالم الأثرية لأسلافنا بعناية ، وتأمل تاريخ وقوع الأحداث التى قام كتابنا الأسبان
وأبضا الأجانب بتدوينها لما كان بالتأكيد قد نعت الهنود المكسيكيين بأنهم جهلة .
وهو يضيف بعد ذلك وبعد أن عكف لمدة طويلة على المخطوطات الايضاحية والكتب
الأخرى قوله « دعنا نمر فى هدوء فوق الهرمين المكرمين للشمس والقمر ، والمزتين
بالصور والمنحوتين من كتل ضخمة من الصخر الصلب الذى قاوم ما حاوله الأسبان
من تحطيم . فجميع تلك المعالم الأثرية قد نجت من التحطيم الذى هدها به الجهل
الأسبانى (هذه هى عبارة مكررة يقدمها الأجانب ضدنا) «وهنا يبدو واحد من
الموضوعات المتواترة هو «الأسطورة السوداء» التى استهدفت تحطيم أسبانيا ، وكبرهان

أعتبر غزو المكسيك بلا قيمة لأنه تم ضد المتوعد الضعفاء وغير القادرين على الدفاع عن أنفسهم.

وكان أعظم مؤرخ مكسيكي في ذلك الوقت واحدا من الجزويت نفى الى ايطاليا هو فرانثيسكو جافير كلا فيجرو. فهو يذكر في كتابه كيف أنه ذات يوم وهو يفكر في وضعه كواحد من الكريوليين أنه انتهى الى نتيجة هي أنه ليس بهندي ولا بأسباني، ومن ثم فانه مكسيكي. كتب يقول «إن تاريخ المكسيك القديم الذي درست له خدمة وطني. ولأعيد اليه بهاء الحقيقة التي يغيب عليها عدد من الكتاب المحدثين حول أمريكا ليسوا جديرين بالتصديق...» ولأول مرة أحس بأهمية المعالم والأشياء الأثرية، الى جانب شواهد أخرى تتعلق بالماضي وفهم الحاجة الى الحفاظ عليها. ولقد أخذ يناشد الأساتذة بالجامعة بقوله «أمل أن تحاولوا أنتم الموجودون في هذه المملكة، والعشيمون على العلوم انقاذ بقايا العاديات بقطرنا ذلك بأن تنشئوا متحفا تجمع فيه التماثيل التي بقيت لنا، أو تلك التي سوف تكتشف بالتفتيش...» ولقد فهم بالفعل قيمة تلك الأشياء كشواهد على أعجاد المكسيك عبر تاريخه. وقد تزايد هذا الاهتمام المتجدد بالمعالم الأثرية، وبعد ذلك بسنوات قليلة أخذ علماء آخرون متباينون في البحث عنها والقيام بدراساتها، ويجدر بنا أن نذكر بصفة خاصة أنطونيو دي الزاتي الذي قام بزيارة موقع اكسوكيكا كلو مرتين، وهو الموقع الذي يذيع صيته حاليا ولكنه لم يكن معروفا وقتئذ، وذلك لعمل مسح له والقيام بنشر وصف تفصيلي له. وقد قام أيضا بكتابة تقرير عن اكتشاف مقلم أثري يسمى تاجين وظهرت خلال تلك السنوات أيضا دراسات متممة حول بعض المسلات كذلك التي وجدت في عام ١٧٩١ في بلاذا مايور بمدينة المكسيك عندما أمر نائب الملك ريفيلا جيچيدو بتنظيمها.

وقد شجعت ملوك أسبانيا أنفسهم هذه الحركة الى حد ما، مما يظهر أنهم لم يربطوها بالأفكار الانفصالية. وأفضى هذا الى القيام بجولات عديدة الى المدينة الرائعة التي اكتشفت حديثا جدا. وأمر شارل الرابع بالقيام باعادة فحص نسق لأسبانيا الجديدة اضطلع به ضابط متقاعد يرتد أصله الى لوكسمبورج هو جونيروم دو بيكن الذي من العجيب جدا أنه لم يسبق له أن قام بالفعل بزيارة أى موقع ولكنه قام بقراءة كل شيء عن الموضوع، وقد عمل على تنشيط الحركات المهمة بالأثر القديم الى حد بعيد، أعينى ما قبل العصر الأسباني. وفي ذلك الوقت تشكلت مجموعة من الهواة

الجمادين في نطاق المجتمع المراجع المستقر. ونحن لا نستطيع أن نصفهم بأنهم محترفون بعد توصلت الى بعض النتائج الهامة، كما أن لدراساتهم بعض الأهمية، وهي تختلف بالفعل عن علم الآثار الحالي.

ولقد غطى هذا كله قومية نامية بين الكريوليين عملت على إشعال جذوة الحماس للبرهنة على عظمة الماضي والحاضر.

وهكذا بدأ الاهتمام بالأشياء والأطلال في نهاية القرن الثامن عشر، وقد سوغته الرغبة في معرفة وفهم عالم السكان الأصليين، مما شكل واحدا من الجذور الرئيسية للقومية البازغة. ومن المؤكد أن ذلك لم يكن الأصل الأساسي لحركة الاستقلال، ولكنه كان من الممكن أن يكون مفيدا وقد كان كذلك في توسيع الأسس الضرورية، على المستوى الأيديولوجي على الأقل.

ولقد عمل استقلال عام ١٨٢١ على حل مشكلة المطالب الانفصالية، ومع هذا فإن استساغة الزيادة والكشف والوصف بل وحتى رسم الاطلال والأشياء التي تم التنقيب عنها قد استمر. ولم يعد الكريوليون ممتضين بصدد كل شيء وارد من أسبانيا كما كان يحدث في القرن الثامن عشر، بل إن المكسيكيين صاروا يتقدرون تراثهم. بيد أن من العجيب أنه باستثناء حالات نادرة لم يكن المكسيكيون هم الذين قاموا بارتداد الأدغال والجيال بل الأجانب، وقد أخذوا في عمل رسوم تخطيطية للأطلال والأشياء، وكانوا في بعض الأحيان يدونون تقارير فيها البهجة عن رحلاتهم. ولا شك أن أبرز هؤلاء هو جون ستيفنس، وهو أمريكي جاء الى جواتيمالا كممثل دبلوماسي لبلده. وعندما وصل الى هناك اكتشف أن الجمهورية الصغيرة لوسط أمريكا لم تعد قائمة، وبعد أن منى بالفشل في بحثه عدة مرات صمم على أن يهجر قبعته ذات الريشة الطويلة وحلته المطرزة وأن يذهب لزيارة المواقع الشهيرة.. وكان حماسه شديدا جدا لدرجة أنه بدأ بشراء خيمة بمبلغ خمسين دولارا. ولقد عملت كتبه المدهشة على جذب واحضار الزائرين الى تلك الأماكن وغيرها بحثا عن أطلال أخرى. سواء كانت مايبانية أم لا. وعلى الرغم من أن الأفكار الخيالية حول السكان القدماء وعن موضوعات أخرى قد استمرت في الراج، فإن الدراسات الجادة قد أخذت طريقها شيئا فشيئا، بحيث انها لم تعد الى حد بعيد تعكس الأفكار السياسية مثل السكان الأصليين في مقابل الأسبان على أن هذا التقسيم السخيف ظل دائما بعد ذلك لوقت

طويل، وحتى لقد تقابله اليوم، و يكون في بعض الأحيان بمثابة نزعَة قومية ضيقة لا مستقبل لها.

وفي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر بدأت الاكتشافات التي يمكن وصفها بأنها تمت بأيدي خبيرة. ولقد اشدت عودها في هذا القرن، ولم تقتصر على الفناء الضوء على الكثير من المعالم والبقايا الأثرية المنتشرة عبر المكسيك بأسره، بل أنها أعطتنا فكرة أقل اختلاطاً، برغم أنها ماتزال مغممة باللبس فيما يتعلق ببعض الفترات التي مرت بها الثقافة القديمة، من حيث علو شأنها وتدهورها، ومن حيث انتصاراتها ونكباتها، أعنى تاريخاً بدأ بأن أصبح قابلاً للفهم وقابلاً للمقارنة بالمناطق الأخرى من العالم، بغير أن تكون هناك ضرورة لادخال تقاليد غريبة أو أحداث تعلق على الطبيعة.

ويستمر هذا العمل. فتمت تنقيبات هامة قد تمت، الأمر الذي يسمح بفهم أفضل للماضي، برغم أن الكثير ما يزال ناقصاً وينتقد البعض الميل السابق الى الكشف عن المعالم الأثرية وبخاصة نقل الأعمال الفنية مع الاحساس بأنها أعمال جمالية أكثر من كونها أعمالاً تاريخية، فهم كانوا راغبين في البحث عن جوانب حياة الناس العاديين فحسب، مع تركهم جانباً الأمراء والكهنة. ومن المؤكد أنه كان هناك ميل شديد لتكريس جميع الجهود لهذا الجانب الأخير، لأنني اعتقد أنه بغض النظر عن الجوانب السياحية التي لا أهمية لها من وجهة النظر العلمية، فإن علينا ألا ننسى أننا إذا ما أردنا أن نفهم مجتمعاً ما من مجتمعات الماضي، فإن علينا أن نتدارس الكوخ كما نتدارس القصر. فبهذه الطريقة وحدها سوف تستحيل الأحجار الخرساء الى تاريخ قومي.

ولكي نقدم مثالا واحداً فحسب، دعنا نتناول حالة تيوتيهواكان، وهي أكبر مدينة شيدت في أمريكا قبل الغزو الأسباني. والواقع أن سكانها القدماء البالغين فيما بين ٢٥٠,٠٠٠، ٣٠٠,٠٠٠ نسمة لا يعتنوا شيئاً لنا اليوم لأننا اعتدنا في حياتنا على المدن التي تضم الملايين، ولكن في القرن الخامس بعد الميلاد كانت باريس ولندن مجرد قرىتين بالكاد، كما أن روما كانت فقد فقدت عظمتها السابقة. ويبدو أن القسطنطينية كانت المنافس الوحيد المعروف لتيوتيهواكان على الرغم من أنها كانت أصغر حجماً، وقد كانت وريثة روما وعاصمة الامبراطورية البيزنطية. بيد أن حجم تيوتيهواكان وحده لم يكن هو المهم، بل كان المهم أيضاً التأثير الهائل الذي ظلت

تشرکه في المدن التي ظهرت بعد ذلك حتى بعد أقول نجمها. فلقد أخذت تولتكرس ومكسيكاس من تيوتيهوا كان الكثير من أفكارها، ليس فقط في المعمار والتمدن، بل وأيضاً في التنظيم الاجتماعي والمؤسسات السياسية وحتى الدين. ولقد تقول إن تاريخ المكسيك قد بدأ مع هذه المدينة العظيمة، برغم أن الكثير قد تغير في ظل نواب الملك. فمنها تنأى أهمية الموقع في معرفة التاريخ الذي مايزال يؤثر فينا حتى اليوم، وهذا كان مفهوماً من جانب سبجو ينزا أى جنجورا. وعلينا ألا ننسى أنه بدءاً بتيوتيهوا كان واستمراراً لما بعد ذلك، فإن وديان التيبيانو قد صارت مركز أناهواك السياسية والاقتصادية والدينية كما استمرت كذلك في الجمهورية الحديثة. وبذا قد يقال إن المكسيك قد ولد هناك، برغم أنه ربما تكون هناك أشياء أخرى مؤثرة الى حد ما.

ويجب على دراسة الآثار أن ترسي قوائمها في كل فرصة بأكثر جدية الى أن تصبح علماً اجتماعياً عبر العالم، بغيتورطات قومية لا ضرورة لها اليوم في المكسيك. ومن جهة أخرى فكما قلت من قبل، كان هناك قمر استمر لبضع سنوات مفعم بميل نحو الأصول المحلية ومناهض للأسبانية بوضوح آخذ في التمهترو ولكن مايزال له مناصروه. ومن عجب أن يستشف من الحركة التحررية في منتصف القرن التاسع عشر، ومن الحركة المناهضة للاكليروس، وهي الحركة التي كانت رابجة هنا في ذلك الوقت، وقد أدت الى حالات متطرفة، وهي حالات مؤسفة ولكنها نادرة من حسن الحظ، محاولة منع الأجانب وبخاصة الأمريكيين الشماليين من العمل في المواقع المكسيكية، بحجة الفكرة التي لا يمكن قبولها من أن المكسيكيين وحدهم يجب أن ينقبوا في تربتهم الخاصة بهم.

ولقد تقارن اهتمامات عالم الآثار في المكسيك بتلك الاهتمامات الخاصة بعالم المصريين أو باهتمامات المتخصص في عاديات الشرق الأدنى، أو الهند أو الصين، حيث انه يغض النظر عما هوشائع في البحوث اليوم، فإن علينا أن نستمر في شغل أنفسنا بالمعالم الأثرية والأهرامات والقصور والمعابد، وبأعمال الفن التي توجد فيها وبالكتابة بالصور وبالوثائق المدونة.

و يبدو طبيعياً ألا يبدى علماء الآثار الأجانب الاهتمام أو ألا يفهموا تلك الروابط- التي قد تكون في بعض الأحيان دقيقة ولكن لها أهمية بالدرجة الأولى- بين

التنقيبات وبين الثقافة المكسيكية بوجه عام. أعنى الثقافات الهندية والأسبانية
المتزجة بعضها ببعض.

ولسوف لا ننجح في التوصل الى الحقيقة التاريخية لهذا التقدير وإن جحد في استنباط
نفسه كمالك لشقافته الخاصة به دون أن نعرف بعض الأشياء عن أصول الماضي
الخاص بالسكان الأصليين وهي التي تشكل نصف جذور الثقافة المكسيكية على
الأقل، بغض النظر عن مدى انخراطها في إطار الحضارة الغربية التي نشأت طبيعيا في
أوروبا. وفي تقديرى أن دور علم الآثار بالمكسيك اليوم لم يعد كما كان الحال قبل
الانفصال عن أسبانيا، محاولة للتأكيد على الاستقلال الذى لم يعد اليوم موضوعا
للاخذ والرد، بل صار دوره متعلقا بوجود ثقافة سلفية مختلطة، أعنى ثقافة متميزة عن
أية ثقافة أخرى، ومن ثم فليس لها الحق في الارتقاء في أحضان قومية سخيفة، بل أن
تحظى بتفسير وطيد الأركان يحمل الكثير من الاحداث الحديثة الكثيرة قابلة للنهيم في
إطار مرجع أكبر وأكثر اكتمالا من تلك المراجع المتعلقة بالأحداث اليومية البسيطة.

وواضح أن هذا التخطيط لتاريخ علم الآثار بالمكسيك المنظور اليه من وجهة نظر
واحدة ليس دقيقا اذا ما رغبتا في فهمه ككل، ولكن ما أردت أن أبينه هنا من بين
أشياء أخرى، هو دور علماء الآثار في ميلاد المكسيك كقطر مستقل، وكيف أنه جعل
من الممكن القيام بدراسة أكثر عمقا للماضى المتعلق بالسكان الأصليين الذى لم نعرفه
الا من خلال نتائج التنقيبات ودراساتها مع استثناء القرون القليلة الأخيرة.

ولقد أشرت عدة مرات الى كيف أن المكسيك قطر مختلط، ويتضح من هذا أن
تاريخه وحاضره لا يمكن فهمهما بغير الرجوع الى أصله المزدوج، أعنى لكلتا الحضارتين
اللتين شكلته، فماتزال الثقافة الأهلية متبدية في السمات التي لا يمكن حصرها والتي
يمكن مشاهدتها في جوانب كثيرة من ثقافتها الحديثة بالرغم من أنها تبدو مخفية كما
قد يبدو للزائر العاب، على عكس غرب أوروبا أو الولايات المتحدة، حيث لم يتبق
سوى بقايا قليلة من التأثير المحتمل وجوده من شعب ما قبل الدولة الرومانية أو من
شعب ما قبل الاستعمار بالنسبة للولايات المتحدة. فهنا ليست المسألة مسألة ستونهدج
أو التاميرا أو لاسكو، حيث توجد الاعمال الفنية الرائعة مع عدم وجود علاقة بحاضر
تلك الشعوب أو تاريخها. ونفس الشيء بالنسبة للثقافة الحالية والولكريز والكثير من

الشعوب الأخرى السابقة على الرومان، سواء كانوا حقيقيين أم أسطوريين، وهو ما نه علاقةً قليلة بالفرنسيين أو بالألمان حالياً، ونفس الشيء بالنسبة للشعوب الأصلية بالولايات المتحدة، المنفصلين عن الحياة القومية اليوم. وهناك في المكسيك استمرارية قد ظلت برغم ذلك حية وتعطى الشعب المكسيكي طابعاً لا ينفك الناظر، مهما كانت التفسيرات الكثيرة التي وقعت مع وصول الأسبان. وعلمنا لكي نفهم هذا أن نقبل حقيقة أن تاريخ المكسيك قد بدأ في تيوتيهواكان إن لم يكن قبل ذلك. وهذه العلاقة الهندية الأسبانية الواضحة جداً في الثقافة القومية اليوم، هي الازدواجية التي يجب تقديرها إذا ما أريد فهم روح المكسيك.

بقلم: اجنا سيورنال:

عالم آثار مكسيكي، وند في فرنسا في عام ١٩١٠. قام بإدارة متحف الآثار القومية المكسيكي خلال فترات طويلة كانت تتخللها فترات انقطاع للعمل في عدد كبير من المواقع الأثرية وبخاصة في تيوتيهواكان. وتنصب مؤلفاته العديدة على المكسيك القديمة بصفة أساسية.

ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد

عضو اتحاد الكتاب له مؤلفات وترجمات كثيرة

روايات الرّحالة عن المكسيك

بعض الأساطير المختارة

«أيها السائح! تعال معنا! أقبل ولا تحف! إنك سوف تشاهد مناظر يملوها الجلائك،
ويخشاشها الأسي، مناظر يكسوها الجمائ والبهجة أيها الشاعر! سوف تجد هناك موضوعات
شعرية جديدة لقصائدك النابعة من وحى الإلهام. هناك صور جديدة تنسم بالروعة. رستها يد
القدرة الإلهية أيها الكاتب! سوف تجد أساطير لم تخطها يد إنسان حتى الآن: أساطير عن الحب
والكرامية، والرفان والانتقام، والتفاق، وإنكار الذات. أساطير عن الفضائل النبيلة والجرأه
المرؤعة. أساطير غنية بالحقيقة، يفتح منها غير الرومانسية. هيا بنا إلى هناك. على أمواج
الأطلنطي المتلاطمة التي تغشاها الفلذات، مروراً بجبر الأنتيل إلى سواحل أنتهزاند!»

الكاتب مائين ويد

«رحلة البداق، ١٨٥٠»

لقد كان الغرب ذلك العملاق المؤلف من دول ذات مكانة ونفوذ، وعدد من
الإيديولوجيات المتقدمة، وشركات التصدير والاستيراد. هو الذي كشف النقاب بحق
عن المكسيك في القرن التاسع عشر. وما أن انتهى عهد السيطرة الأسبانية على هذه
البلاد، حتى أخذت الدول الأخرى والمكسيك نفسها تدرك أبعاد الغزو الأسباني
والمناطق التي امتد إليها. وكانت نتيجة ذلك أن حلت محل الأساطير الأسبانية أساطير
أخرى متنوعة: من ذلك أن الكتاب صاروا يقدون الشاء على المتمدن الحمر القدماء
الذين استوطنوا هذه البلاد، ويشيدون بعصرهم الذهبي فيما مضى، في حين أنهم
أخذوا ينتقصون من قدر السكان الحاليين، ويعيدون العصر السابق على الغزو الأسباني
الذي أسدل الستار عليه رجاء الدين والمستعمرون الإسبان: من ذلك ما كتبه
هرنانديث في ١٥٧٧ حيث قال: لم يعرف هذا العالم الجديد آفة الشح والطمع إلا
عندما وصل إليه مواطنونا الأسبان على متن السفن والرياح وقد عكف الباحثون
باهتمام على دراسة موارد البلاد الجديدة، وكتبوا بلهجة التهكم عن ضروب الإخفاق
المالية والمترانة التي عصفت بكل محاولة لإقامة النظام الجمهوري في البلاد، وأخذوا
يسردون فضائل ورذائل القوم الذين ذاقوا فجأة نعيم الحرية، ونهايا المناخ الملائم للغزو
واقطاع الأراضى. وأخيراً نظر الناس إلى العادات والتقاليد السائدة في البلاد تارة بعين
الابتهاج والجدل وتارة بعين الذعر والفرع.

وكانت أوروبا تعتقد أموراً غاية في الغرابة عن العالم الجديد الذى استولى عليه الإسبان، كما كانت تبالغ في المعلومات المتعلقة بشرة هذا العالم الخرافية ومالكة البائدة، كما تدل على ذلك صور الرحالة «تيودوردى تزاى» التى أعدها فى أثناء رحلاته فى جزر الهند الغربية والشرقية (١٥٩٠) وتدل هذه الصور على أن كل شيء فى العالم الجديد يتسم بالانسجام والاتساق: الأجسام المفتولة العضلات التى امتاز بها الهنود المحاربون، وطبيعتهم الوحشية، وأكلهم لحوم البشر، وتقطيعهم الأجسام التى يريدون طهوها أو وضعها على الخنازوق، وعادات رجال البلاط، والعري اللافت للنظر، والمصارعة بالقسي والسهام، وعبادة المآلوه «هوتريلوبوشلى» وتخفيف ذى برأى من وقع هذه الوحشية فينظر بعين الإعجاب الى الأعمال المروعة عند أولئك القوم الذين يأكلون لحوم البشر دون أى اشتزاز، ويهيمنون على وجوههم فى فردوسهم المزعم!

وكان الكسندر فون هبولدت أول من أمد الأوروبيين بالمعلومات الصحيحة التى تروى ظلمهم وتشجع غريزة حب الاستطلاع فى نفوسهم! وكان هبولدت قد ساه فى أمريكا الإسبانية بين سنتي ١٧٩٩، و ١٨٠٤، وألف كتاباً بعنوان «مقال سياسى عن مملكة إسبانيا الجديدة». روى فيه ما شاهده بكل دقة بحكم نزعة العلمية (عمليات التعدين، والظواهر الطبيعية والاجتماعية، والآثار القديمة)، وفسر هذه الأمور تفسيراً دقيقاً. وكان ذلك نهاية عصر مضى وانقضى. وفيما بين سنتي ١٨١٠، و ١٨٢٠ عمت الحركات السياسية كافة أنحاء القارة، فقدم إليها عدد كبير من الصحفيين والسياح وجلبوا معهم مذكراتهم التى دونوا فيها مشاهداتهم وانطباعاتهم، ورأوا من العجائب والكوارث ما لم يسمح لهم التاج الإسباني ومحاكم التفتيش برؤيته، واستطاعوا أن يعرفوا ما لم يعرفه أهل المكسيك أنفسهم، فدوتوا ما شاهدوه ووصفوه وصوروه. وهنا يطالحننا هذا السؤال: لمن كانوا يفعلون ذلك؟ وأي فائدة تعود على قرائهم من معرفة أخبار الامبراطور إتر بيد والثائر فيسانت جريرو، وحضرة صاحب السمو أنتونيو لوبيز دى سانتا آنا، وأخبار الغوضى السياسية التى تعاقبت فيها فترات الاضطراب والاستقرار على امتداد نصف قرن من الزمان؟ وقلما ذكر هؤلاء الرحالة شيئاً عن زعماء الحركات السياسية والمباضىء التى تقوم عليها وكانوا يرون الغوضى والاضطراب أمراً طبيعياً وحتمياً فى هذه البلاد، ويجدون لذة ومتعة فى ذلك تأمل فى هذا الصدد ما كتبه المؤرخ الفرنسى جان جاك أمبير (نجل العالم الطبيعى أمبير) حيث قال متهمكاً:

«على الرغم مما كان متوقعا، لم تحدث ثورة في مدينة فيراكروز إذ تأجلت فجأة مسرحية الثورة، والثورة المضادة، التي سبق الإعلان عنها. حقا إنه لمن سوء الحظ أن يفضي الإنسان أسبوعا في المكسيك دون أن يشاهد ثورة!!»

(رحلة في أمريكا ١٨٥٥)

لم يكن أهل الفن يعمرون المجتمع شيئا من الاهتمام، بل كان الذي يهمهم هو المناظر الطبيعية الريفية التي يقوم فيها الإنسان بدوره ولكن المصورين من أمثال يوهان مورتيز روجنداس، وخوان جروس، وبول فيشر، وفردريك كاثروود، وشارل باوس، ودانييل توماس إيجرتون، وإدواردو بمجريت، وجورج أكرمان، وإثيل فان ويك، وبرجنيلاندسيو، كانت لهم القدرة على تحويل الكائنات البشرية الى نماذج جمالية، وتحويل المجتمعات الانسانية الى موميئات (تصميمات) تصويرية، وشذ عن ذلك الفنان كلوديوليتاني الذي حاول اجراء مسح شامل لموارد البلاد فتقرنت فيه خارجها. أما الفنانون الآخرون مثل إيجرتون، ولاندسيو وجروس فقد أعربوا عن اعتقادهم بأن المكسيك بلد عجيب غير أهل بالسكان. وقد ألقت سيدة اسكتلندية هي زوجة السفير الاسباني فرانسيس كالديرون دي لا بارسا، كتابا بعنوان الحياة في المكسيك (١٨٤٢) أشادت فيه بالمناظر الطبيعية في المكسيك كما يتضح من النص الآتي:

«في جميع المنازل الموجودة في مكسيكوستي يشعر المرء بالوحشة شعورا يعجز البيان عن وصفه شعورا لم يخالفني قط في المنازل المنزلة بالبلاد الاخرى والغريب أن هذا الشعور لا يشوبه شيء من الحزن والأسى لان السماء تفيض بالضياء، والطبيعة تختال في حلل البهاء، والهواء في غاية النقاء، بحيث لا يخالف الإنسان شيء من الاحزان، بل إن الإحساس الذي يغمر الإنسان هو الشعور بأن يد الزمان قد طوّحت به في مطابخ القرية، خارج العالم المسكون، فأصبح وحيدا فريدا في بيئة تحمي عليها ما بقي من آثار شغب باند أخنى عليه

الزمان . وعندما يربنا أحد الهنود (الحمر) . فيقطع يوقع أقدامه الصمت المخيم على المكان ، فإن هذه المخلوق المسكين المنحدر من سلالة شعب غريب غامض مجهول الأصل ، يزيد من كثافة الغموض المحيط بهذا الشعب . لأنه يرمز في شخصه الى قاطعي الأشجار ، وحامل الماء الذين يعيشون اليوم على أرض كان أسلافهم هم أولى الأمر فيها في غابر الأزمان» ١ هـ .

كل شيء في تدهور مستمر:

الكتاب يعبرون عن رأيهم بصراحة ، ولا يرثون (دون تفسير) لحال الشعب الذي فقد فجأة نظام حكمه السابق ، ولا يرون سوى خطر النهب الذي يتهدد البلاد في غمرة الفوضى الحتمية التي حاقت بالأمة في فترة تكويتها حيث خضعت للحكم الدكتاتوري (الأسباني) وتعرضت للغارات والسلب . و يعلن كل من الملكيين والمحافظين أن كل شيء في تدهور مستمر . ذلك أن نظام الحكم السابق في البلاد قد زال ، دون أن يحل محله شيء . وهذا هو المحور الذي يدور حوله التفكير في المكسيك فالبلاد لم تعد ملكية ، ولكن لا يمكن أن توصف بأنها جمهورية . صحيح أن البلاد لم تعد مستعمرة من الناحية السياسية ، ولكن القلة الممتازة والصفوة المختارة لا تزال تتمسك بأسلوب الحياة التي تعتمد في كل شيء على العاصمة الإسبانية البعيدة . وأخيراً فإن كل الذي يهم عدداً كبيراً من الرحالة والسياح هو وفرة المواد الختام في البلاد بكمية يبدو أنه لا نفاد لها .

في دراسة قيمة بعنوان «رحلات الى المكسيك» قدمت لنا مارجو جلاتر أمثلة من السياح الذين توخوا الدقة في وصف البلاد، في مقدمتهم وليم بولوك الذي ألف كتابه الموسوم «رحلة الى المكسيك واقامة فيها لمدة ٦ أشهر» مع ملاحظات عن الحالة الراهنة في إسبانيا الجديدة ومنتجاتها الطبيعية والحالة الاجتماعية، وحالة الصناعة والتجارة والزراعة والآبار القديمة- ١٨٢٤» وقال فيه إن أهمية قصته سوف تتوقف على ازدياد الاهتمام بهذا الجزء من العالم الذي اهتم به رجال الأعمال من الانجليز في الأيام الأخيرة. وتتلخص وجهة نظر بولوك فيما يلي: بمجرد أن فتحت البلاد أبوابها للجاناب وظهرت بعض البوادر التي تشير الى اعتماد أهلها للتعايش مع أهل المعتدات الأخرى أصبح من الضروري احصاء ثروتها ودراسة مزاياها التجارية» ١ هـ وبسبب ذلك نجد أن خوان أورتيجا في مقدمته للطبعة الألبانية من كتاب برانتر أمار بعنوان «المكسيك كما كانت وكما هي الآن» (١٨٤٤) يصف معظم الرخالة بأنهم عملاء سريون، أو- على الأقل- أبواق للرأسمالية في القرن ١٩ شعروا بذلك أولم يشعروا: فورا تخنيهم يحاسن البلاد، ووصفهم الجوفى المناطق الريفية بأنه صحراؤ كثيف الضباب، تحتفى أو تظهر دائما رائحة البحث عن تجلى الأرباح في المستقبل». ويستطرد أورتيجا قائلا: يجب أن نضيف الى ذلك كيف تطورت صورة المكسيك نفسها، أى كيف تحولت من بلاد خاضعة سياسيا للسيطرة الاستعمارية الى بلاد أخرى سيئة السمعة. والغريب أن كلا من المدافعين عن حقوق المكسيك وسائر الرحالة يصورونها بهذه الصورة المليئة بالأفكار الخاطئة التي لا تلبث أن تتحول الى أحكام وملاحظات خيالية عن سيكولوجية أهل المكسيك:

من ذلك قوهم ان المكسيك يسكنها قوم لا يمكن أن يتغيروا سواء أكانوا من ساكنى القصور أم من ساكنى الاكواخ. وليس في وسعهم أن يفعلوا شيئا الا مكابدة الآلام. وهذا الحكم الظالم يتردد في روايات السواد الأعظم من الرحالة الذين يرون- كما هو حال أهل زمانهم- أنهم يقومون برحلة يدرسون فيها- على ضوء أهوائهم السياسية والدينية- طبيعة الشعوب المتوحشة بخيرها وشرها. وهم يصفون المكسيك بأنها عالم الخيال (يوتوبيا) الجديد، وأنها بلاد الرعب التي لا تفرق عن «دار الجحيم» وأنها جزيرة تحيط بها بحار البؤس والشقاء، ولكن فيها أماكن زاخرة بخيرات الطبيعة، وحافلة بألوان الجمال. والغريب أن كل المؤرخين الكبار: برانتر.

ماير، وفرنسيس دى لا بارسا، وماتيو دى إفوسى، ووج : ر. بوانيت، والبرت جيلام، وج. س. بلترامى، يجمعون على أن المكسيك ظاهرة لا يفهمها المكسيكيون أنفسهم للأسف.

أعمال الإنسان:

الف إدورد سعيد كتابا جليلاً يضم عدداً من المقالات درس فيه التكوين الأيديولوجى للشرق. ويمكن تلخيص رأيه فيما يلى:

«نقطة البداية فى هذا البحث هى أن الشرق ليس ظاهرة طبيعية خامدة، أى ظاهرة لا عمل لها. والشرق ليس ظاهرة خامدة بنفس المعنى الذى نريده عند ما نقول إن الغرب أيضاً ليس ظاهرة خامدة من ظواهر الطبيعة. ويجب علينا فى هذا الصدد أن نأخذ مقولة «فيكوز» مأخذ الجد، ومؤداها أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وأنهم لا يعرفون سوى ما صنعه وأنجزوه. ويصدق هذا القول على الجغرافيا كما يصدق على التاريخ. فالقطاعات الجغرافية مثل قطاع الشرق وقطاع الغرب هى من صنع الإنسان باعتبارها وحدات جغرافية وثقافية فى الوقت نفسه. والشرق - كالغرب - فكرة ذات تاريخ وتقاليد فكرية، وصور خيالية، ومفردات لغوية، لها أثرها فى الغرب. والواقع أن كلام هاتين الوحدتين الجغرافيتين تغرز الأخرى، كما أن كلا منهما تعكس الأخرى من بعض الوجوه» هـ.

ومثل هذا القول يصدق على تلك الظاهرة الجغرافية والثقافية المسماة «المكسيك» ابتداء من صنعها لتاريخها إلى فضائل ورذائل سكانها. تلك الفضائل والرذائل التى ينظر إليها دائماً بمنظار الحضارة. وفى وسعنا أن نستغف فى تقارير الصحفيين بالسائحين تيارين: أحدهما يتبع من قوة ملاحظتهم وذكايتهم وتميزهم للطبقة أو للأمة التى يتنمى إليها، والآخر ينبع من الأثر الذى انطبع فى أذهانهم من لقاءهم مع أهل المكسيك واختلاطهم بهم. ومن بين الشكاوى الكثيرة التى تتردد فيما يرويه هؤلاء السائحون شكوى الطبقة العليا فى البلاد التى تصر على التنديد بوحشية أهل المكسيك. تلك الوحشية التى حولوها إلى أسطورة وأعلنوا أنها أصبحت من الخصال المتأصلة فى نفوس الأمة الجديدة وإلى جانب أقوال السائحين والمسافرين ما يديه أهل الطبقة الممتازة فى المكسيك من ملاحظات حول بلادهم من ذلك قولهم «إن المكسيك مثقلة

بالديون. لا توجد بها شبكة من المواصلات وهي تخضع لمجموعة من السياسيين الذين لا يقدرون المسؤولية وهي تعاني من سوء الأحوال المعيشية غير الصحية، وتعرض للسطر والسلب والنهب. ولا يعرف القراءة والكتابة فيها سوى نفر قليل. ولا توجد بها مدارس، ولا تبدو في الأفق أية بشائر تشير إلى المستقبل الزاهر.

وقد ورد في تقويم دى لارا ما نصه:

«إن الاستقلال الذى كان يجب أن يكون مصدر السعادة لنا، ومنع الحيرات التى لا نهاية لها، يعتبره البعض بحق بمثابة» صندوق بئدورا (١) الذى هو مصدر كل النوائب التى حلت بالمكسيكيين النساء. فعلى مدى تسعة عشر عاما تقلبت علينا خلالها جميع أشكال الحكم دون أن ننعم بالحيرات، بل قاسينا كافة الشرور التى حاقت بكل واحد منا».

واستمع الآن لأثنين خوسيه ماريّا تورنيل منديفيل، تلميذ سانتا آنا، وعضو مجلس الوصاية الأعلى حيث يقول فى مناسبة الاحتفال بعيد الاستقلال:

«لقد مر الآن شهران منذ أن انطلقت المدافع مدوية فى الشوارع واليادين فى هذه العاصمة العامرة. ولم نأت الى هذا المكان الجميل دون أن نشاهد أنقاض المباني الفخمة التى كان يُجْمَل أن تظل تراثنا خالدا، ولكننا لم نعرف مكائنها الجديرة بالاحترام. ففى طريق عودتك من معبد الاحتفالات الرائعة تستطيع أن تشاهد الطريق الذى كان فيما مضى طريق النصر، ولكنه الآن مخضب بدماء أهل المكسيك ومبعث للآلام والجزن العميق! وأسفاه! لماذا يولد النساء، وتوهب الحياة لمن لا يكابدون سوى العناء والألم واليأس؟! هل نلن اليوم الذى شهد مولد الجمهورية؟ هل نلن الليلة التى أذيع فيها على العالم نبأ قيام الدولة؟ أوأه! كلا! اغفروا لى يا أصدقائى شطحات الخيال المضطرب الحزين لما أراه أمامى من صورة قائمة صورة الخلافات والمنازعات العقيمة التى تمزق بلادى، وتذكى لهنب الأمسى فى فؤادى!».

فى هذا المجتمع الممزق ساح المسافرون، وفى هذا الاقليم أقاموا، وفى هذا المجتمع جرت الحوادث المروعة التى هزت أقدلة الطبقات المسيطرة وهى التى تعودت الرغب

في ظل الحكم الاستعماري. وكان سائر السياح يفضلون الاختلاط بهؤلاء القوم الذين عاشوا في ظل الخوف وفلسفة الدمار.

الرجال لا يعرفون الشرف والنساء لا يعرفن الفضيلة

لا شك أن أقوال السائحين ومشاهداتهم هيأت الجول للحرب بين الولايات المتحدة والمكسيك. ذلك أنه ابتداءً من سنة ١٨٢٠ إلى عشية نشوب الحرب بين الدولتين سافر السياح من أمريكا الشمالية إلى المكسيك وأشادوا بجمال ولايات تكساس، وكاليفورنيا، ومكسيكو سيتي وأكدوا عجز حكومة المكسيك. وعندئذ ظهرت نظرية المصير الواضح. وهي نظرية ذات شقين: المصير الواضح للولايات المتحدة هو العظمة، والمصير الواضح للمكسيك هو السلب والنهب. وقد كتب ألبرت بايك في كتابه الموسوم «شذرات نثرية، وقصائد شعرية كتبت في الاقليم الغربي، ١٨٣٤» ما نصه:

«المكسيكيون قوم لا يكونون عن الكذب والسرقة، ولا يشكرون الجميل. الرجال لا يعرفون الشرف، والنساء لا يعرفن الفضيلة. ويبدو أن زمام الشرف في مكسيكو سيتي في يد أصحاب رؤوس الأموال أجل الأخلاق في هذه البلاد ليست سوى مخدر، ولا يتقام لها وزن، حيث لا فرق بين الفاضل والمفضول. أجل الناس قدراً في هذه البلاد السارق وشاهد الزور وعديم الشرف» ١ هـ.

والطريقة المتبعة عندهم هي تعميم الحكم على كافة المكسيكيين فتراهم يطبقون على الجميع ما يشاهدونه عند البعض، فهم يصفون المكسيكيين جميعاً بأنهم قوم بدائيون، ولصوص».

يقول رتشارد هنري دانا، بصراحة في كتابه الشهير. «ستان أمام الصاري» ١٨٤٠ ما نصه:

«المكسيكيون شعب كسول ومصرف تزلت عليه لعنة من السماء جردته من كل شيء اللهم الا الفطرية، وسوء العادات، وكثرة الصياح والصراخ» ويختم حديثه قائلاً «ما أعظم هذه البلاد لو سقطت في يد شعب مقدام!».

والتعميم هنا أمر لا بد منه لأن الدافع إليه هو الطمع الاقتصادي والاقليمي للاستيلاء على هذه البلاد. ويقول جورج ف. ركتون، في كتابه «مغامرات في

المكسيك وجبال روكي (١٨٤٧) ما نصه «لا أذكر أنني رأيت خصلة واحدة جديرة
بالثناء في أخلاق الميكسيكي، ولكن يستثنى النساء من هذا الحكم العام» ١ هـ.

وكانت حرب ١٨٤٧ ذروة حملة شعواء من العدوان والاحتقار، والغزو، اختلقت
خلالها الولايات المتحدة صوراً كاذبة عن المكسيك ساعدت على اتمام عملية السلب
والنهب وقد استخدمت الخلافات الدينية والقومية، والعنصرية في شن دعاية منظمة
ضد المكسيك مؤداها أن الميكسيكي شخص ضعيف لا يعرف الطموح، ولا يشعر
بالكبرياء القومي، وأنه شخص يمكن تخديره بالغذاء المجتهد من ديابته القائمة على
التعصب. وقد تكرر اتهام المكسيك بالعجز وعدم الكفاية. وحتى قبل أن تنشب
الحرب اعتبر الأمريكيون هذه الحرب أمراً شرعياً وحتمياً فقالوا: أي مصير أفضل لهذه
البلاد (المكسيك) من تحريرها من نقمة الكسل والجبن، واجتمع الاقتصادى الذى
يتصف به المكسيكيون «المشحمون».

وان دلت تحقيقات سيسيل روبنسون في كتابه المكسيك والاقليم الاسبانى
الجنوبى الغربى في المؤلفات الأمريكية، على شيء، فاقنا تدل على قيام الولايات
المتحدة بتدبير حملة منظمة لتدمير المكسيك مادياً ومعنوياً، لا تزال آثارها بادية للعيان
حتى اليوم. ففي التقارير وكتب الرحلات -مثلاً- يستطيع القارئ أن يكون صورة
مليئة بالكهنتات وضروب الارهاب والتهديد هدفها اذلال الجارة المسكينة، حيث
يصف الرواة والشهود الميكسيكيين بأنه يعاقر الخمر، ولا يمل من إيجاب النسل.

الاحتقار مقدمة للعقاب:

هناك العديد من الكتب التى تمكف على دراسة بقايا العظمة الماضية والمجد
الزائل الذى شهدته المكسيك. من ذلك أن برسكوت، أكبر من روج لفكرة غزو
المكسيك يرى أن الميكسيكي هو سليل منحط من ذرية الأزتك، وأن الذين يعرفون
أهل المكسيك اليوم يصعب عليهم أن يفهموا كيف استطاعت هذه الأمة أن تصنع
حضارة راقية يوماً ما! وفي ١٨٤٧ يلخص جورج ولكنتز كندال، هذه الفكرة بأسلوب
يرمزى فيقول:

«من الغريب أن هذه البلاد العامرة بالخيرات التى بلغت من الثروة ما لم

يبلغه أى بلد على وجه الأرض والتي حباها الله بأنواع مختلفة من التربة والمناخ والشمات والمعادن، لا تستطيع الاقتداء بغيرها من البلاد الراقية ولا أن تقتبس من نظم جيرانها السكسونيين، بل تتمسك بعناد بعادات اسلافها وتزداد فقراً على فقر كل يوم. وبالاختصار تتخلف عن غيرها جسمياً وعقلياً في حلبة السباق الرهيب نحو التقدم والرقى الذى يحدث في كل ركن من أركان المعمورة. قدّم للمكسيكى بعض الحلوى أو البقول أو الفلفل الحار لاشباع حاجاته الحيوانية، تجده يقنع ويشبع في سبعة من عشرة من الحالات. وسوف تستمر الحال على هذا النحو حتى يندثر هذا الشعب أو يندمج في الانجلوسكسونيين».

كراهية الأجانب في خدمة التوسع:

إن المصلحة القومية للولايات المتحدة توجب النظر الى المكسيكى على أنه إنسان جبان، وكسول وغادر، وأنه عاجز عن بذل أى مجهود عقلى متصل.

وفي ١٨٥٦ أوضح الكاتب التكماسى أرمياء كليمنت السبب في وصف المكسيكى بأنه «مشحَم» (=ملطخ بالشحم والدهن) حيث قال ما نصه:

«ليس من الصعب على أى رجل من أمريكا الشمالية اضطره سوء الحظ الى الإقامة بعض الوقت في مدينة مناسورس، أن يدرك السبب في لقب «المشحم» الذى أطلقته عجائز أهل تكساس على فلأخى المكسيك ثم أطلق على المكسيكيين جميعاً ففي هذه المدينة شوارع ضيقة وموحلة وقذرة مليئة بالرجال والنساء والأطفال الذين تملوهم القذارة، ومساكن بلا أرضية، مبنية بالطين والقش، وهواء كثيف الضباب غير صحى. وكل شيء فيها يولد من المتاعب ما يهون بجانيه جحيم المطهر المعروف عند الكاثوليك الأرثوذكس. وفي المكسيك يبدو الشعب كله مشحماً فملابسهم مشحمة، ومنازلهم مشحمة، ولذلك يجتمع فيها القذارة والشحم معاً. ومن هذا نجد أن الدقة القريبة التى يمتاز بها هذا اللقب- لقب المشحم- هى التى جعلته شائع الإستعمال والدوران على السنة رجال الجيش الأمريكى».

وفي ١٨٦٩ وصف جون روس براون، أهل سنورا بقوله:

«لهذا السبب أعتقد أن سنورا يمكن أن تتفوق على العالم كله في إنتاج الأجناس المنحطة. لقد اختلط الدم في هذا الاقليم على مدى ثلاثة قرون، وكل جيل يريزيد حالة السكان سوءاً. ويمكن القول بأن أهل سنورا أصبحوا الآن أقرب إلى رفاقهم الطبيعيين: الهنود الحمر، والحمير، والذئاب» ١ هـ يضاف إلى ذلك أن المكسيكي سيظل قاصراً إلى أبد الدهر، ولن يبلغ الرشد أبداً، وهو لا يعرف المسئولية، وذلك بسبب مخاوفه وكله الطبيعي، وطبيعته الشهوانية، وعجزه عن النظافة. وليس ثمة ما هو أفضل من حرمانه من هذه الأرض التي لا يكلف نفسه بذل الجهد في زراعتها» ١ هـ.

متحف البدائية

نستطيع أن نتبين بوضوح أربع مراحل في الصورة التي رسمها السياح للمكسيك: المرحلة الأولى من سنة ١٨٢٠ تقريباً إلى بداية عودة الجمهورية (١٨٦٧) والثانية من عودة الجمهورية إلى نهاية دكتاتورية بودفيرو دياز (١٩١٠) والثالثة تتعلق بالثورة المسلحة (١٩١٠-١٩١٧ تقريباً).

والرابعة من العشرينيات إلى الأربعينيات، ونسب بالعودة إلى مصادر المكسيك البدائية القادرة على إنجاز أعمال فنية جلية.

وتتشارك هذه المراحل الأربع في النقاط الآتية:

- ١- استخدام اصطلاحات رئيسية مثل:
الأسرار- البدائية- الوحشية- البراءة- الفردوس المفقود- الفجور (الانغماس في الشهوات الحسية)- الرجمي (وراثه الصفات عن الأسلاف).
- ٢- الاعتقاد بأن الآثار الاستعمارية والآثار البدائية لا يضارعا شيء في عظمتها. فإذا قلنا مثلاً إن مدينة جواتا جواتا مدينة استعمارية غاية في الجمال كان معنى ذلك أن المكسيكيين لا يمكنهم أن ينشئوا مدينة تضارعها في جلالها.
- ٣- الفكرة السائدة بين العديد من المكسيكيين بأن الأجانب هم وحدهم القادرون على النظرة الموضوعية إلى المكسيك. أما أهل المكسيك أنفسهم - وبخاصة في

القرن التاسع عشر. فمن المستحيل أن يكونوا موضوعين لثقتهم، ميلون إلى التحزب والتشيع.

٤- السيطرة الاستعمارية المطلقة على سكان البلاد المستعمرة (بفتح الميم).
و يلخص ماركس هذه الفكرة في قوله:

«ان سكان البلاد المستعمرة لا يستطيعون تثيل أنفسهم، ولذلك يجب أن يثقلهم غيرهم».

٥- الامتناع عن اتخاذ الحضارة معياراً رئيسياً للقيم، مما حجب عن الأنظار المصالح السياسية، والاقتصادية، والدينية، والثقافية.

وفي المرحلة الأولى لم يساور الناس القلق من جراء ضعف الأمل في شروق شمس الحرية عما قريب، بل وقف الناس مشدوهين أمام جمال الطبيعة، وهول الكارثة القومية التي بلغت الذروة. وكان الاتجاه السائد هو محاكاة الأجانب في سلوكهم، ولغتهم، وعاداتهم، مما حجب الناس عن رؤية الواقع الاجتماعي في المكسيك وسلهم القدرة على استنكار الشرور والمساوىء التي استشرت فيها: القسوة، واللامبالاة، ورفض النظم القضائية، والاعتقاد بأن من سرق الحكومة لم يسرق أحداً. ولم يكن أغلب السائحين يهتمون بفهم الأمور، بل كان همهم منصرفاً إلى التشيع على البلاد وازدهار مساوئها وإبراز العقبات والمتاعب التي يكابدها السائح في رحلته، كوعورة الطرق، وسوء حالة المواصلات، والطعام غير الصحي الذي يسبب القيء الأسود (الحمي الصفراء) ولصوصية رجال الجمارك، وقطاع الطرق، والثروات التي تنشب في البلاد، والهنود الحمر المتعطشين للدماء. والخلاصة أن السائح كان يواجه كل ما يتنافى مع معنى الحضارة، ويذكره بأن الحضارة الحققة هي الراحة البدنية والنفسية، وكان السفر في هذه البلاد يُشعر من يعيش في القرن التاسع عشر بأنه قد ارتد إلى القرون الوسطى. وليس أدل على ذلك مما حكاه جوبل ر. : بوانيسيت، مؤلف «مذكرات في المكسيك» التي كتبها في خريف ١٨٢٢ ونشرها في ١٨٢٤، إذ وصل في جبالها إلى مكان غاية في القذارة بحيث احتاج خدمه إلى جاروف. لا مكنسة. لتطهير المكان حتى يصبح صالحاً لإقامة المخيم ونصب الأسرة والموائد والكراسي، وماذا يقول الإنسان عن الفنادق والخانات المليئة بالثقوب التي يطلقون عليها في زهو وافتخار اسم «النوافذ»...؟! ويحدثنا ديزيه تشارني في كتابه المدن القديمة في العالم الجديد (١٨٥٥) عن

رحلة «امتطى فيها ظهر رجل هندي لمسافة تزيد على ٥٠ كم حتى وصل الى سينتالا، قال «هذه هي الطريقة المعتادة للسفر في دروب الجبال.. وواضح أن الانسان ينتابه في البداية شعور بالاشمزاز لامتنائه ظهر آدمي مثله. ولكن هذا الشعور سرعان ما يزول بالطبع حيث ان القوم لا يرون في هذه الطريقة بأساً، فهم يحملون الانسان على ظهورهم كما لو كانوا يحملون حقيبة من القطن...؟!..»

ما أبعد عن الحضارة بلداً لا يأنف أهله من القيام بوظيفة دواب الحمل! وإذا كان المسافرون والسياح قد أسرقوا في الحديث عن المآسى والأخطار التي صادفوها في هذه البلاد فلأن هذا الحديث يستهوى أئدة قرائهم في سوث هامبتون، وأورلي، وفيلادلفيا ومييلان فكل شيء في هذه البلاد ملئ بالأخطار والمغامرات والفضائح الأخلاقية. ابتداء من الوصول الى مدينة فيرا كروز (الراسية) كما يقول همبولوت. وسط الشناب (المرجانية) الى التنقل وسط الصحارى الصخرية والأدغال الشائكة التي لا نهاية لها. والى جانب هذه العقبات الطبيعية تضاف دواعي الدهشة التي تمتري المرء عندما يرى المحاولات الخرقاء التي يبذلها الكريوليون^(٢) في محاكاة مظاهر الحضارة كالمحاولات المضحكة التي يبذلها الجنرال سانتا آنا لمحاكاة مظاهر البلاط الملكي في أوروبا وارتداء الأزياء الرسمية الفخمة، والمحاولات المبدولة لخلق مجتمع يمتاز بالأناقة والرشاقة. والغريب أن هؤلاء القوم الذين لا تاريخ لهم يحاولون تقليد كل شيء بسهولة وحرية. وما يسمونه في أوروبا بالغيرة أو الحمية الوطنية ينقلب عند هؤلاء القوم الى تشيع وتحزب أصمى! تأمل ما سجله باسيل هول، في كتابه «رحلة الى شيلي وبيرو، والمكسيك (١٨٢٥):

«في وقت الأزمات تسود الروح الحزبية كل أعضاء المجتمع. وكل أجنبي لا يشارك القوم فيما ينفذون فيه ولا يأبه لما يقوله كل حزب، يهتمونه بأنه أجنبي دخيل، ويؤولون عدم اهتمامه بأنه يضرر العداوة لهم.

وعندما نصل الى المكان الذي يتحدث فيه القوم يبدو من الغريب أن نجد الأهالي جميعاً منهكين في الحديث عن قضية واحدة فقط. وعندما يستحيل علينا أن نجاريهم في تحمسهم لآرائهم نشعر بالضجر والسآمة من هذا المنظر» ١ هـ.

هذا وما يقوله السياسيون في المناطق الريفية بالمكسيك يثير كثيراً من التكهنتات

والتنبؤات . تأمل ما قاله أمير في هذا الصدد :

« المكسيك أشبه برجل محكوم عليه بالاعدام ، ولكنه منح مهلة غير محددة قبل تنفيذ الحكم . بيد أن هذه المهلة ليست ممتدة الى ما شاء الله . ان مثل هذه الفكرة تسيطر على ذهن كل إنسان . وقد أعرب لي شخص يتبوأ منصبا رفيعا في حديث خاص عن رغبته في استيلاء فرنسا أو إنجلترا على المكسيك حتى لا تقع في يد الولايات المتحدة .. وبعد أن رأيتُ في الولايات المتحدة شعبا يولد وينمورأيت في المكسيك شعبا يذبل و يذوى و يوشك أن يفنى» .

إن أطرف المعلومات التي ساقها إلينا السياح ذات طابع سياسى ، فواء الوصف الشائقي ، والنقد اللاذع ، تكمن الرغبة في تبرير الأهداف التوسعية كما يكمن الشعور بالتفوق .

وأبتداء من القرن التاسع عشر عمد السياح الذين زاروا المكسيك الى القول بأنها سوف تعود بالقوائد الجملة والأرباح الطائلة على البلاد الأخرى .. وإنك تستطيع أن تقرأ بين السطور في قصة الرحلة في مورليا الى جوادا لاجارا (٦ أيام) أو من تكويلا الى تيبك (١٣ يوما) فرحة السائح بما سيكون لقصته من حسن الأثر في نفوس مواطنيه الذين يقرأون قصته ، والراحة التي يشعر بها حين يذكر قراءه الناثين أنه في وسعهم أن يغامروا بالسفر الى هذه البلاد التي لا تعرف معنى الحضارة ولا معنى الرفاهية . تأمل عربات السفر التي تنسج لسته أشخاص أو ثمانية والتي تقطع مسافة خسة أميال في الساعة ! تأمل النقلات وعربات اليد ذات العجلة الواحدة ! تأمل منظر الهنود والمكسيكيين الذين يضطر السائح الى الاتصال بهم ! تأمل مدى السعادة التي يشعر بها الانسان عندما يكتشف بعض المزايا عند هذا الشعب الغريب ! .

المجتمع « الطبيب » وأعداؤه :

كان المؤرخون الأجانب في القرن التاسع عشر يستخدمون كلمة « بدائي » للدلالة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على حالة البلاد ، وهم يعنون بهذه الكلمة أن كل شيء قابل للإصلاح و يثير الاهتمام عند الآخرين سواء من الناحية الاقتصادية أو الصناعية

وأضافوا الى ذلك أن الجهود الدائبة هي الوسيلة الوحيدة التي يتسنى بها ادخال هذه البلاد السحرية في مجتمع الأمم المتدفة. وقد اتفق كل المؤرخين على هذا القول، ومنهم الذين لم يكتب لهم السفر قط الى هذا العالم الجديد. وحسبنا أن نذكر هنا مؤلفين مشهورين أكدوا هذا القول هما: جولز فيرن في كتابه الموسوم «دراما في المكسيك» (١٨٦٠)، والسكندر دوماس في كتابه: «يوميات مارى جيوفانى» (١٨٥٥)، فأما الأول فيصف المكسيك بأنها بلد غير عامر بالسكان ولكنه يرى أن الشيء الوحيد الذي يمكن التحدث عنه هو مناظرها وتضاريسها الطبيعية وأبرزها الجبال الشاهقة، والطرق الضيقة الممتدة على حافة المنحدرات الوعرة التي تسبب الدوار، والنباتات الوفيرة التي يعجز عن وصفها الخيال. ويشكل كل ما في المكسيك اطاراً مثاليا لكافة أنواع المآسى العظيمة والحقيقية. وكل ما تراه العين أو تسمعه الأذن يخلق في نفس المشاهد شعوراً بكارثة عميقة يزيد منه ما تسم به الطبيعة من سمات العظمة والجلال.

وأما دوماس فانه يجمع في «يوميات مارى جيوفانى» مزيجاً من المعلومات الصحيحة والأفكار الخاطئة. واليك ما نقله الشخصية الرئيسية في هذه اليوميات:

«توجد في شارع بلاتيروس أجمل المتاجر.

□ وما هي إلا هنية حتى شرعْتُ أنى انتقلتُ فجأة الى باريس التي غادرتها منذ ستين.

□ والمتاجر الموجودة في شارع بلاتيروس تضارع في فخامتها المتاجر الموجودة بشارع لايه وشارع ريشيلوفى باريس.

يضاف الى ذلك -وهو أمر يثير الدهشة- أن معظم المتاجر أو معظمها تقريباً -فرنسية.

□ لقد وجدت في أجمل المؤسسات التجارية ما كنت أستطيع أن أراه في باريس، لكن الأزياء الحديثة كانت متأخرة شهراً -وهو الوقت الذي تستغرقه السفن القادمة من فرنسا» ١ هـ.

وقد وصف دوماس المكسيك الوحيدة التي يمكن أن يفهمها، فقال أنها أمة مستعمرة (بفتح الميم) تعتمد على تقليد الدول الأجنبية. فالإنسان فيها يجد نفسه كما

لوتكان في باريس، وإن كان يشعر بالثم والضياح. وفي المكسيك متاجر فخمة، ومهرجانات رائعة تقام احتفالاً بأعياد القديسين، وشوارع مزدجة بجماهير غفيرة مزهوة بنفسها، ومرتدية أنضر الثياب، وكنايس يذهب إليها الناس كأنهم ذاهبون إلى معرض الأزياء الحديثة، وأماكن محجوزة في الأوبرا يدخن فيها النساء، وأموال تنفق بسخاء لتصحيح الأفكار الخاطئة التي تغلق بأذهان المدعويين عن مضيقهم، وعربات فخمة تدل على منزلة أصحابها في السلم الاجتماعي. ويدهش البعض من رغد العيش الذي ينعم به «الموتحشون» من أهل البلاد، ولكن البعض تساوره الشكوك في ذلك، ومنهم «أمير» الذي قال إنه لم يشاهد في البلاد «نظماً ومؤسسات، لها صفة الانتظام والدوام، وأن المجتمع المكسيكي لا يقوم على أساس ثابت، وإنما يقوم على فراغ وسوف ينتهي به الأمر إلى التردى في هوة هذا الفراغ، ولكنه يشير أيضاً إلى وجود مجتمع بارز مطلق في هذا الفراغ. ولا مناصر إزاء هذه الظاهرة من الاعتقاد بأنه لا يوجد في المكسيك. من رجال ونساء سوى زعماء المجتمع البارزين الذين يختلط بهم السياح ويتكلمون معهم بالانجليزية أو الفرنسية. فهؤلاء هم الذين يسيطرون على كل المجتمع الذي تراه العين، وهم وحدهم الذين يُعتد بهم في الأمة ولا ينازعهم أحد حقهم في أن يؤلفوا طبقة خاصة تتشرف عن الاختلاط بغيرهم ممن لا يطاولونهم في المكانة الاجتماعية، ولا يضارعونهم في الثروة المادية، وهم الهنود الحمر والمجهولون الذين يطلق عليهم اسم «البُرص» وهو لقب عنصري يطلق على هذه الفئة المنبوذة. وتقول الكونتيسة «باولا كولونتر، عن حاشية الامبراطورة شارلوت، في كتاب نشر في فيينا (١٨٦٤) ما نصه:

«يوجد في المكسيك أربعة أو خمسة مسارح، اثنان منها من أجل المسارح التي شاهدها، وتتناز هذه المسارح برخبها وكثرة صخبها. ويلاحظ أن ردهاتها وممراتها مكشوفة ومدعومة بأعمدة رشيقة. وتوجد بها أكاليل من الزهور المتشابكة الموهبة بالذهب، والإضاءة قوية جداً. ومن عادة السيدات في المكسيك أنهن لا يحضرن إلى المسارح إلا في أنضر الثياب وهذا من شأنه أن يضفي على المكان لونا من السحر والروعة. وفي الساعة السادسة مساء يخرج المكسيكيون إلى أماكن التزهة في رتل طويل من العربات. وهنا ترتدى

السيدات ملابس السهرة الفاخرة مكشوفات العنق والأكتاف مزندات بالزهور... وكما قلتُ من قبل فإن منظر العربات والحدم كره تعاف النفوس ويجيء الرجال في أغلب الأوقات ممتطين صهوات الخيل مرتدين الثياب الوطنية، في حين أنهم يرتدون الثياب الفرنسية وهم يسرون على الأقدام أو في داخل منازلهم.

ويبدو منظرهم جيلاً ورشيقاً وهم يضمنون على رؤوسهم القبعة الكبيرة ذات اللون الفاتح والحافة المريضة، والمزدانة بالشرائط المذهبة، ويرتدون السترة الداكنة اللون ذات الأزرار الفضية الصغيرة، ويلبسون الأحذية ذات الرقبة الطويلة الموشاة بالذهب والفضة والتي تعلو سراويلهم إلى الركبة. ومن عادة المكسيكي أنه يمشي على هيئته وعلى رجليه، ولم أرواحداً منهم يسرع في مشيته أو يجري في الشارع أو يستغل وقته في عمل نافع وهم يستيقظون مبكراً وتذهب النساء هجيات إلى الكنائس في حين يذهب الرجال على ظهور الخيل « ١ هـ.

والخلاصة أن النبلاء هم أصحاب البلاد وقل من يستحق أن يطلق عليه اسم المكسيكي سواءهم. وتقول الكونتيسة كولونتر أيضاً:

«الترتيب الداخلي للمنازل المكسيكية غاية في الجمال والراحة. السلم شديد الانحدار دائماً، وهو يرتفع من البهو المحيط بالمنزل الذي تطل عليه كل الغرف. وتستطرد قائلة: «المكسيكيون مولعون بتمويه كل شيء بالذهب. والموائد والدواليب والمرابيا والحلى المعمارية - كلها من مظاهر الترف عندهم» وتحدث الكونتيسة عن مظاهر الفساد في البلاد بنفس هذه الطريقة في التعميم فتقول:

«... يلجأ المكسيكي إلى أقصى الاتهامات عند الحكم على مواطنيه لا أحد يثق في أحد، وكل ينهم الآخر باللصوصية والخيانة. وقد حدثني أحد المكسيكيين الظرفاء يوماً ما فقال:

«لا شيء عندنا «منظم» سوى السرقة!» ولا شك أنه أصاب كيد الحقيقة في هذه المقولة، لأن كل شخص في المكسيك يرتكب جريمة السرقة. ولا تقتصر السرقة على الأغنياء والسفلة الذين يسطون على العربات والمزارع. ذلك أن رؤساء الجمهورية أنفسهم هم خير قدوة للناس في هذا الباب. واللب في ذلك أنهم يُنتخبون كل ثلاث

سنوات، وسرعان ما يطّيح بهم أحد منافسيهم. لذلك يستغلون مدة ولايتهم القصيرة في إثراء أنفسهم، ووضع أقرابائهم في أعلى المناصب في الدولة. وبذلك نتاج لهم الفرصة لجمع الثروة، وكسب التقود والسلطة» ١ هـ.

لا أجرؤ أن أرفع عيني!

لا ترى في عين البرص، الذين يعيشون على هامش المجتمع سوى نظرات الرعب والخوف عند مواجهة المجتمع الراقى. ويدل منظر البرص على أنهم محرومون مما يكفل لهم أدنى حد من الأمان والضمان ألا وهو تقليد الأوربيين ومحاكاتهم. مكبت المركزية كالديرون دي بارسا تقول:

«بينما أكتب هذه الكلمات أرى رجلا أبرص، ينظر إلى من مؤخرة عيني، خلال النافذة، وهو يردد شكوى غريبة لا تنقطع، وفي الوقت نفسه يمد إلى إصبعين من أصابع يده. أما الأصابع الثلاثة الأخرى فأخفاها خلف ظهره من باب الخداع. وصاح قائلا:

سنيوريتا! (معناها السيدة باللغة الإسبانية)، سنيوريتا! أعطني مما أعطاك الله بحق السيد المسيح ذي الدم الزكي الذي ولدته أمه بلا حيل! أواه! أيها المسكين! إني لا أجرؤ أن أرفع عيني! بيد أنني أشعر أنه يسلط نظراته على ساعة ذهبية وبعض الاختام الموضوعة على التضد. إن هذا أسوأ مما يحدث في منزل ذي طابق واحد. ثم انظر! يا للهول! لقد جاء متسولون آخرون يطلبون الصدقة! امرأة مصابة بالفالج (مشلولة) محمولة على أكتاف رجل ذي لحية، مفتول العضلات. وبدأ لي أنه لا بد من اتخاذ وسيلة ناجحة لطرد هذا الرجل لولا القفصان الحديدية التي تحول بيني وبينه، ولولا رجله المشوهة التي ربطها من خلفه بوسيلة لا أعرف ما هي! تأمل! ما أشد الأثنين الذي تصاعد من القوم! ما أكثر عويلهم ونحيبهم! ما أكثر الخرق التي يلبسونها! وكل هذا الجمع الحاشد سبب أنني أرسلت إليهم بالامس بعض التقود فجاءوا اليوم يطلبون المزيد! ولكنني حاولت أن أتظاهر بأنني لا أفهم ما يطلبون وواصلت الكتابة كما لو كان في أدنى صمم! وأخيرا لم أجد بدا من مغادرة الحجرة دون أن أعقب،

وأمرت البواب أن يبعد عنى هؤلاء القوم. رحماك اللهم ! لماذا لا يضعون جرساً في الباب !» .

كل هذه المضايقات والتناعب والمخاوف يكابدها الأجانب الذين يسبحون في هذه البلاد الغامضة المليئة بالأسرار والألغاز. وهذه الاحاساس تتنافى مع الشعور بالدهشة والعجب الذى يبديه السياح المكسيكيون عندما يشاهدون مظاهر القوة في الولايات المتحدة، ويرون مشاهد الجمال في أوربا. وإذا كان زوار المكسيك قد أظهروا الدهشة مما شاهدوه في المجتمع المكسيكى من مظاهر البذخ والإسراف فلكنى يؤكدوا أنه مجتمع متهور غير مسئول تسيطر عليه الخرافات ويعجز عن مجاراة الحضارة. تأمل -على سبيل المثال- ماذا يحدث إذا تقرر- نتيجة لاستقلال البلاد- أن يباح للهنود أن يشر بوا الخمر كما يشر بها المسيحيون تطبيقاً لمبدأ المساواة؟ وعندما يصف السائحون قذارة الفنادق والحانات المقامة بجانب الطريق، وسوء الحالة الصحية في مدينة فيراكروز والحياة اليومية في المكسيك تراهـم يدهشون لحال هذا الشعب الذى لا يزال يحبو في طور الطفولة. تقول في ذلك المركيزة كالديرون ما يلي نصه :

« لم أعرف في حياتى بلداً كالمكسيك تتوثق فيه أواصر الألفة والوحدة بين الأسر، ويبدى فيه الأ ولاد والأبناء المتزوجون والفتيات المتزوجات مثل هذا الاحترام والطاعة نحو آبائهم. يبدو لى أنهم لم يتجاوزوا طور الطفولة !إننى أعرف كثيراً من الأسر لا يزال أبناؤها المتزوجون يقيمون في منزل آبائهم فيما يشبه المستعمرة الصغيرة، ويعيشون معا في غاية الوئام والوفاق، ويرفضون تماما فكرة الفراق، ولا ينفصلون الا اذا اضطرتهم الضرورة الأليقة للتخلي عن هذه الشراكة. وهم يديرون أذنا صماء لكل ما يحدثهم به السياح الأجانب عن السعادة التى يمكن أن يجدها في عواصم أوربا. ذلك أن أسرهم تعيش في المكسيك : الأ يوان والإخوة، والأقارب، ولا يتصورون أن ينعموا بالسعادة في أى مكان آخر. وفي وسعك إذن أن تتصور مدى التضحية الهائلة التى يتحملها الآباء إذا نذروا احدى بناتهم للحياة في أحد الأديرة !» .

والحق أن السواد الأعظم من السياح لا يلاحظون إلا ما عرفوه من قبل ، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا . وليس في وسعنا أن نتوقع من شعب لم يظهر على المسرح العالمي إلا حديثا سوى العادات الغريبة الشاذة . ومن هنا تعزو المركزية كالديرون تعلق المكسيكيين بأسرهم (وهو نتيجة أوضاع استبدادية تحكيمية) الى أنهم لا يزالون في طور الطفولة . وفيما يتعلق بمسألة الإسكان ترفض المركزية التسليم بأن نقص السلع الأساسية كالإثاث ، والطعام ، وسوء الأحوال الصحية ، يمكن أن يرجع كما قال برانتز مايرز الى حقيقة غاية في البساطة هي أن السياحة في المكسيك «ظاهرة حديثة العهد» ولذلك تبدو هذه الأمور مثيرة للدهشة كأنها شيء جديد . والواقع أن هناك كثيراً من الأمور التي تثير الدهشة يمكن أن نجد لها تفسيراً غاية في البساطة .

البحث عن الفردوس المفقود:

لَمْ يَكُنْ بد من أن يشعر المستعمرون بالتفوق والاستغلاء على أهل البلاد لما رأوه فيها من الخرافات والعادات الغريبة الشاذة . ولم يثر ذلك سخط الأنجلو سكسونيين البروتستانت ، بل أثار أيضا سخط اللاتين الكاثوليك ومنهم مارى جيوفانى بطة الكسندر دومانس التي تقول في ذلك : «الحق أنه ما من شيء أغرب عندنا نحن الكاثوليك الفرنسيين من مشاهدة هذه الطقوس المنحرفة الشبيهة بالوثنية التي يمارسها القوم ، فنا من صنم ولا وثن يشبه هذه التماثيل المشوهة التي يزعم أمامها القوم» . ولكن مارى تخفف من حدة نقدها فتقول «فلنبادر الى القول بأن هذه الطقوس لا يمارسها الا العامة ، والهنود الحمر ، والمستيزو (المولدون المنحدرون من أبوين أحدهما أوزيبي والآخر هندي أمريكي) . على أن هذه التماثيل ليست بالأمر الغريب ، فالهنود والمولدون لم ولم شديد بمظاهر الأبهة والعظمة» .

و يصف السياح الذين يزورون المكسيك الشعب الذي لم يبلغ درجة التضحية والرشد بأنه شعب يعيش على الفطرة ، ويميل الى مظاهر الأبهة والعظمة ، ويمحى في طور الطفولة ، ويعبد الأوثان ، ويتوق الى سفك الدماء ، ويمحى الى التسول والسرقة . ويقولون إن الظروف مهيأة لتجعل من هذا الشعب الذي لا يقوم على أساس متين ،

والذى يعجز عن التفكير المستقل، مجتمعا صحيحا، بحيث يضاع الشجعان فيه كورتيز، وبيزارو، وجيمس فينمور كوبر، و يستطيع المثقون فيه أن يتدعوا نظريات تضارع نظريات روسو. ولكنهم عندما شاهدوا المكسيكيين، شعروا أنهم يتفوقون عليهم تفوقا ساحقا بفضل ما أوتوا من الخيال الرومانى والحكمة والفضة والمال. وهم يحكمون على المكسيكيين بمعايير الحضارة وينظرون «بعين الرجل الأبيض» الى العادات الشائعة عند المكسيكيين مثل مصارعة الثيران والديكة، والمهرجانات الدينية، وجموع المسئولين، والأوغاد، والمتشردين، والمحتالين، والساحين، وعبدة الأوثان التى تحمىها انتهازية الكنيسة الرومانية، والنظام الأوتقراطى (الاستبدادى الفردى) الذى يطلق عليه اسم الجمهورية.

ولكن هناك عنصرأ هاما لم يرد ذكره فى هذه القائمة الطويلة من العادات الغريبة، إما بدافع الحياء الذى دعا الى إسدال ستار الصمت عليه، وما لما اكتشفه الكتاب من عنصر البراءة عند هؤلاء القوم. هذا العنصر الهام هو انغماس القوم فى الشهوات الحسية البهيمية انغماسا يتجاوز حدود الاعجاب بجمال المرأة المكسيكية، ويخضع للزوات الجسدية البهيمية، ويقترب بالمرودة واللهو الخليج، والافراط فى معاقرة الخمر، ويتجاهل تقاليد الحضارة والمجتمع، وقد تكلم العديد من الكتاب بالتفصيل عن هذا الميل الشهوانى فى كل ما كتبوه فى القرن التاسع عشر ووصفوا فيه المكسيك بأنها بلاد توجد فيها مظاهر القسوة، كما توجد مشاهد تشبه الفردوس. فترى مثلاً ماثيردى فوسى (المكسيك ١٨٥٧) يصف الأمراض والزواج والكمائن التى ينصبها المتوحشون للسياح، والعداوة التى يدونها لهم، ولكنه يقول معقبا: إن خير عوض عن هذه المتاعب هو ما يكتسب النائح من تجارب ومعلومات، وما يجده من لذة المغامرات، وما يكتشفه من أمور جديده لم تكتشفها فرنسا وبلاد الغرب من قبل.

والحق أن دى فوسى أظهر إعجابا بالغابات والأنهار والأدغال انكثيفة والماء الصافى، والنساء ذوات الأجسام البروتزية والعارية حتى الحصر والرجال الذين يتأرجحون فى الشهمة (كلمة اسبانية معناها الارجوحة أو الفراش المعلق أو المنامة) ووصف المكسيك بأنها جنة الفردوس، المليئة باللذات الحسية الخالية من المشكلات الأخلاقية، نظراً لأن الأهالى لم يصلوا بعد الى مستوى المسئولية الأخلاقية، فهم على

أحسن الفروض- بمشابة حيوانات لا ضمير لها ولا روح، على الرغم من أنها تبدو في صورة الإنسان.

يقول دى فوسى مبديا اعجابه بمشاهد الطبيعة:
إذا كان منظر الآثار الفخمة التي صنعها الإنسان يثير فينا إعجابا عميقا،
ويضفى على الفن شرفا عظيما، فمن الضروري الاعتراف بأن ذلك لا يكفى
لكى يبعث في نفوسنا الشعور بالسعادة والمتعة. ولكن متى تجلت لنا الطبيعة
بكل ما تشتمل عليه من مشاهد متنوعة ومناظر متغيرة وجدنا متعة ولذة في
حياتنا، بل شعرنا أننا نشارك في هذه المناظر الطبيعية المتغيرة بصفة مستمرة
وجدنا لذة ومتعة في مشاهدتها كما لو كانت تجلّت لنا خاصة. ولذلك فإن
كل سر جديد من أسرار الطبيعة يتجلّى لنا يشدّ فينا غريزة حب الاستطلاع،
ويجعلنا نطلب المزيد» ١ هـ.

ورأى دى فوسى في هذا الشأن واضح وصريح وهو أن أعظم لذة في الحياة هي
اللذة المبتدئة من الطبيعة فهي لذة تهون بجانبها كافة المتاعب ويتلاشى معها الخوف
من الأهالي، والخوف من الضياع!

حديث البلكة، والعمارة، والدكتاتورية

يستطيع القارئ أن يلمح -ابتداء من انتصار الأحرار على الدكتاتور مكسمليان-
تقييما في لهجة المؤرخين، وروايات الساتحين، ففي نظر العالم المتبدن أن بنيتو
جواريز، وبورفيريو دياز هما اللذان أعادا الأمور إلى أوضاعها الطبيعية في المكسيك،
وأن إعدام مكسمليان- وكان أيضا سائحا يتوق إلى مشاهدة المناظر الخلابة- أدى من
بعض الوجوه إلى تخليص البلاد من الطابع الأجنبي الدخيل. يضاف إلى ذلك أن
الطبقة الحاكمة في البلاد استوعبت في أذهانها كثيراً من الخرافات والأساطير التي
أدخلت في البلاد من الخارج.

وكان إنشاء شبكة مواصلات في داخل البلاد، وإدخال السكك الحديدية

والتلغراف، مما أدى الى صرف النظر عما رواه السياح عن البلاد سواء بحسن نية أو سوء نية، فلم تعد المكسيك، كما قالوا هي بلاد الجهالة والفريزة البهيمية. وعلى الرغم من أن المكسيك ظلت محتفظة بظايعها الأسطورية، فإن شخصية بورفيريو دياز، وما قام به من أعمال اعتبرت في الخارج دليلاً على التقدم. وقد تحول سياح المرحلة الثانية (١٨٦٧-١٩١٠) من النظر الى البلاد بعين الاحتقار الى النظر بعين الإعجاب، والاهتمام بالمجتمع الذي يسمى الى التطور. ولم يعد سياح أمريكا الشمالية يهتمون فقط بكل ما يتعلق بماضي البلاد وعاداتها (في السيرة الذاتية التي نشرها هنري آدمز في ١٩٠٧ بعنوان «تربية هنري آدمز» يصرح المؤلف بأنه عاد الى المكسيك ليتذوق لذة شراب «البلكة»، وعمارة فن الباروك) بل صاروا يلاحظون أيضا بعين العطف اتجاه البلاد الى الأخذ بالديمقراطية. وقد كتب رجل معروف بميله الليبرالية (= الحرة) اسمه وليم كولنت بريانت يقول (١٨٧٢):

«من ذا الذي يستطيع أن يقول إن بلداً أحرز مثل هذا التقدم الذي نشاهده الآن، لن يستطيع أن يستفيد من سلسلة التجارب الدورية الماضية، ويأخذ بنظام الانتخاب والافتراق؟».

وتركز الاهتمام الآن على ذلك المجتمع المكسيكي الغريب الذي يجمع في وقت واحد بين المولدين (المتيزو) والوطنيين، وبين المتطشين لسفك الدماء والحريصين على إكرام الضيوف، وبين الكاثوليك والوثنيين. لقد تحولت النظرة الحشرية (النظر الى أهل البلاد على أنهم حشرات) عند سياح الفترة الأولى الى اهتمام انثروبولوجي (=إنساني) بمجتمع تترق الصفوة فيه الى التقدم، على الرغم من وجودها بين جماهير لا تفرق بين حالة الفطرة الأولى، وبين حالة الدولة. في كتابه (مشاهد من الحياة المدنية في المكسيك (١٨٥٠) «يحكي لنا الكاتب الفرنسي جبرائيل فيري هذا المشهد (المتحفي)» (=الذي يشبه ما يوجد في المتاحف)، وتفصيل ذلك أنه يعرف رجلا من «البرص» اسمه بيريكنو، فدعاه هذا الى حضور «سهرة جنازية للصلاة على الأموات، والانتناس بالأحياء».

«كان الاجتماع الذي ذهبْتُ اليه مع «الأرض» مشهدا غريبا حقاً، حيث شاهدت جمعا يبلغ عدده نحو ٢٠ شخصا ما بين رجال ونساء يجلسون على

شكل دائرة كان كبل واحد منهم يتكلم و يصيح و يشير بيديه في وقت واحد وكانت الحجرة تفوح منها رائحة متنة وقظبة، لا يخفف منها رائحة السيجار وأبخرة الزوم (ضرب من الخمر): وفي أحد أركان الحجرة نصبت مائدة تعلوها كافة ألوان الطعام، وصفت عليها الاكواب والطاسات والكنوس. وعلى مائدة منها مائدة أخرى اصطف حولها جمع من لاعبي الورق حيث سمعت زنين النقود النحاسية مختلطة بكل المصطلحات الفنية الخاصة بلعبة «البيت» (ضرب من لعب الورق). ورأيت جماعة لعبت برء وسهم الخمر يتنازعون حول قطع النقود النحاسية. وقد خشيتُ أن ينتهي الحفل بمأساة عاجلة ومروعة تحت تأثير هذه الموبقات الثلاث الخمر والنساء والقمار! ولكن الذي أثار دهشتي أكثر من أى شيء آخر هو بغس الشيء الذي لم يثر أدنى اهتمام لدى جميع الحاضرين، ألا وهو جثمان طفل لم يكد يبلغ السابعة من عمره موضوعا على إحدى الموائد. وكانت جبهته الشاحبة المغطاة بالزهور الذابلة بتأثير حرارة الجو الخائف في الحجرة وعيناه الزجاجيتان، ووجتاه النحيلتان اللتان تناثرت عليهما بقع أرجوانية اللون، تدل لأول وهلة على أن هذا الطفل قد فارق الحياة وأنه رقد رقدته الأبدية منذ عدة أيام. وفي وسط الصيحات المتعالية، والضحكات المدوية ولعب الورق، وتحاذب أطراف الأحاديث، في وسط هؤلاء القوم من رجال ونساء الذين كانوا يضحكون ويفنون كالوحوش. كان منظر هذه الجنة الصغيرة والحلى التي تغطيها مما يجعل منظر الموت كريها منفرا بدلا من أن يكون مهيبا وقورا.

هذا هو المكان الذي زرته بناء على دعوة «بيريكو» وما إن دخلتُ الى هذا المكان حتى خيم الصمت على الجميع، ونهض رجل لاستقبالنا عرفت أنه رب المنزل ووالد الطفل الميت. وبدلاً من أن أرى وجهه تملوه الكآبة رأيته يطفح بالبشر، وتغمره السعادة. ثم أشار بلهجة الفخر الى الجمع الحاشد من الضيوف الذين حضروا ليحتفلوا معه ب وفاة ابنه، ورأى هو هذه الوفاة نعمة من السماء حيث إن الطفل مات في سن البراءة، قبل أن يتدنس بأدران الذنوب والآثام، ورحب بنا الرجل أجل ترحيب وقال: إننا في هذا اليوم نعتبر الغرباء أصدقاء! وقد كنتُ محط الأنظار بفضل هذ بيريكو وثرثرته اذ وضعتني في مركز حرج

ونسب إلى دوراً يصعب على القيام به إذ قال لكل من استمع له أنه يصعب العثور على حارب أفضل مني . ولكي يرفع من شأنى أله على أن أخفى قفازى وأتظاهرها بالشجاعة لأنه من الحكمة أن أعوى حيث إننى الآن أفد بين قوم من الذئاب !!» .

أحب أن أضرب بالرصاص على ملأ من الناس

لقد جذبت الثورة المكسيكية طائفتين من السياح : الباحثين عن موضوعات مثيرة تهز عواطف العالم المتحدن، والصحفيين التقدميين الذين يريدون الوقوف على حقيقة الثورة الشعبية ، ويؤيدونها، وكان في مقدمتهم الكاتب الفرنسي الأمريكى جون كنيث تروثو، الذى نشر في ١٩٠٨ استطلاعاً صحفياً بعنوان « المكسيك البربرية » في ظل دكتاتورية بورفيريو دياز، ولأول مرة لم تطلق كلمة « بربرى » على الشعب المكسيكى ذاته، وإنما أطلقت على الظلم الذى عاناه الشعب في ظل حكم الجيش، يقول تروثو :

« يقدر أحد الذين أقاموا في المكسيك زمناً طويلاً أن ٢٠٠,٠٠٠ نسمة من سكان العاصمة أى ٤٠ ٪ من عدد سكانها يفتشون الغبراء أى ينامون على الأرض وعندما نقول على الأرض، فلا نعتنى أنهم ينامون في الشوارع لأن النرم يحظر في الشوارع والمتنزهات وإنما نعتنى أنهم ينامون في مساكن أو فنادق رخيصة على الأرض . ربما لا يكون هذا القول دقيقاً تماماً، ولكن في وسعى أن أؤكد من واقع مشاهداتى أن رقم ١٠٠,٠٠٠ ربما يكون متواضعاً للغاية، وأن مالا يقل عن ٢٥٠,٠٠٠ شخص يقضون الليل في « الميزونات » وهو اسم يطلق عادة على أرخص أنواع المساكن المعدة لإيواء الضيوف الموسمين الذين يقيمون في البلاد لمدة قصيرة .

والميزونات عبارة عن خان أو فندق حقير جداً لا يوجد أسوأ منه سوى عتابر النرم المخصصة في السجون للعييد المجلوين من المناطق الحارة . والسبب في ذلك أن العبيد في العتابر المذكورة يساقون بالوسط، ويموتون من التعب والجوع

والحمى، ثم يخلق عليهم الباب وهم في الداخل، في حين أن البؤساء الجياع الذين يرتدون الحرق والأسمال البالية، و يتسكعون في شوارع المدينة، يبيتون في الميزونات بأجر قدره ثلاثة ستيما (مليمات) نحاسية (الستيم جزء من مائة من الفرنك)، وذلك نظير الإقامة في مأوى ضيق لمدة محدودة. وهذا المأوى عبارة عن أرض عارية يرقدون فيها على حصيرة في حصة السحالي التي تتوالد في القاذورات، و يقضون ليلة ليلاء في مكان يثير الاشتزاز مع ١٠٠ شخص أو أكثر، لا يكفون عن الشخير طول الليل، وهم يتقلبون على فراش الآلام، وكلهم إخوان في البؤس والشقاء ١ هـ.

وجاء بعد توتر كثير من الكتاب - وبخاصة من أمريكا الشمالية- الى المكسيك ليشهدوا البؤس والشقاء الذي تعانيه البلاد، و يقضوا على حقيقة الأحداث، و يعرفوا أخبار الثورة التي نشبت في البلاد. وكان بعضهم يحاول كشف النقاب عن حقيقة ما يجري من الأمور، ولكن معظمهم كان يشعر بالرغبة في أن يعيش في خضم الأحداث، مما كلّفهم غاليا، ومن هؤلاء الكاتب أمبروز بيرس (اختفى خلال الثورة) الذي كتب في خطاب له في ١٩١٣ الى بنت أخيه: وداعا! إذا سمعت أنهم أستدوني الى جدار ثم أطلقوا عليّ الرصاص حتى مزقوني إربا إربا فاعلمى أن هذه هي الطريقة المثلى للخلاص من الحياة: من الشيخوخة والمرض، والانهزالق على السلم في إحدى الحانات. حقا إن هذا هو الموت السهل السريع الذي لا ألم فيه ولا نزاع ١ هـ..

وكان الروائي جاك لندن في البداية من أنصار الثورة ومن مؤيدي المشروع الاشتراكي الذي يطلق عليه اسم فلورس ماجون وذكر د. واين ألجن، أن لندن كان يحترق الوطنيين من أهال البلاد ويقول عنهم «إنهم سلاله الملايين من الأغنياء الذين عجزوا عن الوقوف في وجه مئات المتشردين من رجال كورتيزم انتقلوا بقاء من العبودية في عهد مُتزوجا الى عبودية أفسى في عهد الأسبان ثم الى عبودية المكسيكيين» والحق أنه يجب إنقاذ المكسيك من نفسها.

وقل من المكسيكيين والأجانب من وقف في الثورة الاجتماعية موقف المراقب لسير الأحداث حتى يستطيع أن يحكم على الأمور حكما صحيحا و يفهمها فهما دقيقا.

وخبر مثال لذلك هو جون ريد في كتابه: «المكسيك الثائرة» وكان جون ريد قد انضم إلى جنود بانثو فيلا، وواصل تعليمه الراديكالي الذي بدأه مع العمال المضربين في باترسون، ونيوجيرسي والفوضويين النقابيين من أعضاء نقابة عمال العالم الصناعيين، وكتاب المكسيك الثائرة هو قصة رومانسية طويلة تُجمع بين الحقائق الشعبية والمعلومات الثقافية الصحيحة. وهو يتخذ في هذا الكتاب موقفًا نزيها، وبحلل الأمور تحليلاً دقيقاً، ويقول أن العوامل الرئيسية التي تفسر الغاء النظام الاقطاعي وقيام نظام بديل لا يزال غير مفهوم حتى الآن، تكمن في روح هؤلاء الجنود الذين ضحوا بأنفسهم بحق، كما تكمن في علاقاته مع شخصية فيلا الدرامية والمتناقضة. ورُيد هو الشخصية البارزة بين جماعة من الأمريكيين الراديكاليين الذين حاولوا التخلص من النماذج الرمزية المألوفة، ومن بينهم الكاتب لنكولن ستيفنز الذي سافر مع كارانزا وأعلن عدالة قضية النقابيين الفوضويين، ودافع عن المكسيك في صحافة الولايات المتحدة.

الأرض الحمراء والأرض العذراء المخضبة بأذكي الدماء

حوالي ١٩٢٠ نصل إلى آخر رحلة في اكتشاف البرازيل طبقاً لما ذكره السياح، وهي مرحلة تنسم بأهمية خاصة، لأنها حافلة بالكثير من التخيلات الشعرية، والتنبؤات المشعومة، وإن لم تسلم من النظرة الاستعمارية تماماً. وهي تمتاز بنهضة مكسيكية تتجلى في الصور الجدارية التي رسمها أمثال ديجوري فيرا. كما تتجلى في الجهود التي بذلها وزير التربية والتعليم خوسيه فُسْكَيْلوس. وأما التعبير المستخدم في هذه الحقبة فهو التعبير الرمزي.

وفيما بين ١٩٢٠ و ١٩٣٠ قام كثير من السياح بزيارة المكسيك لكي يدرسوا على الطبيعة حقيقة المأساة الجماعية التي تجري في هذه البلاد، ولكي يفهموا أسطورة القوة الحارقة والدمار الشامل اللذين اقترنا باسمي بانثو فيلا، واملانوزاباتا. وكانت المكسيك تعتبر على المستوى الدولي بلداً حافلاً بالأسرار والألغاز، تسيطر على أهله الغريزة البدائية. وقد حاولت الطليعة الأولى من أهل البلاد إدخال ثقافة جديدة قوامها الوحدة الرمزية والحقيقية بين العمال والفلاحين وكان انتصار الثورة على

الطفغيات في أوروبا، وتأسيس جيش الفلاحين، والنشاط الذى أبداه الفنانون، من الأمور المثيرة الى حد لا يتصوره العقل. وفي الثلاثينات عبر الكاتب الفرنسى أنطونين أرتو، عن حقائق الموقف في المكسيك، وكان شديد الاهتمام بمعرفة حقيقة الأمور فيها، فقال:

يجب أن تعرف أنه يوجد في أوروبا في الوقت الحاضر أوهام كبيرة تصل الى درجة الهذيان والهلوسة حول الثورة المكسيكية، اذ يعتقدون أن المكسيكيين يرتدون الملابس التى كان يرتديها أسلافهم، وأنهم يقدمون قرايين للشمس على هرم «تيوتيهواكان» إننى أؤكد لك أننى لا أمتزج في هذا القول. وعلى أية حال لقد دار كلام حول إنشاء مسرح عظيم على هذا الهرم نفسه. وقد ساد الاعتقاد بحسن نية بوجود حركة أوربية مضادة. و يريد المكسيكيون في الوقت الحاضر أن يبنوا ثورتهم على أساس العودة الى الأوضاع السائدة قبل أن يغزوها كورتيز الاسباني وهذا الوهم يدور في أذهان الدوائر المثقفة في باريس. وصفوة القول أن الاعتقاد السائد هو أن الثورة المكسيكية تابعة من الروح الوطنية، وأن الهدف منها هو العودة الى ما كانت الأمور عليه قبل مجيء كورتيز» ١ هـ.

ومن الأمور التى تثير اهتمام المراقبين الأجانب عودة الروح القومية الكامنة في المكسيك، وعودة الحالة النفسية «للمتوحش النبيل» التى تجده الى استرداد أرضه المستعبدة، واحياء القوى البدائية، وغير ذلك من الأمور التى تجري في بلد لا يجد الانسان فيه سوى «اللامعقول» لدرجة أن الشاعر الأمريكى «هارت كرين» استشاط غضبا وضاق ذرعا بأهل هذه البلاد فقال: «إننى أتمنى أن يستطيع كائن من كان أن يفهم حقيقة المتمدن الأحر، ثم اذا أراد المرة أن يبحث في ذلك تعرض لأخطار جسيمة. إننى على ثقة مما أقول. ولكن الناس في هذه البلاد ليسوا كالألة التى يمكن التحكم فيها بسهولة، بل تراهم يشعرون بالكرامة، ويمتازون بالحرية في الفكر والعمل حتى صرّت أنظر اليهم نظرة جديدة. ويتحدث أرتو. الكاتب الفرنسى السالف الذكر عن النصيب الذى أسهمته به المكسيك في رصيد المعرفة الإنسانية، ألا وهو اكتشاف القرى المتشابهة بين الإنسان والطبيعة، و يعبر عن ذلك بلهجة تنم على

التنبؤ بالمستقبل فيقول :

«وصفوة القول أن الأمر سوف يثول الى احياء الفكرة المقدسة القديمة ، ألا وهي فكرة وحدة الوجود الوثنية (فكرة تقول بالوحدة الكاملة بين الله والعالم فالله هو كل الكائنات وكل الكائنات هي الله) وسيكون ذلك بصورة علمية » لا « دينية » .
ووحدة الوجود الحقيقية ليست مذهباً فلسفياً بل هي وسيلة لدراسة الكون «دراسة ديناميكية» ١ هـ.

ان المكسيك سوف تعلم العالم درساً : انها سوف تقتبس أشكال الحضارة الميكانيكية في أوروبا ثم تكيفها بما يتلاءم مع روحها وهي حين تفعل ذلك سوف تحطم هذه الأشكال ، ويتحدث الكاتب الانجليزى د . هـ . لورانس بدوره عن نظريته في الكون فيقول في روايته بعنوان «الأفعى الرائشة (ذات الريش) » ان المكسيك مزيج من الغوضى والأحقاد والشهوات . وهذا سوف يحدد المعالم الخارجية للنهضة المكسيكية . وفي رأى لورانس أن أهل البلاد فطروا على سفك الدماء وإشاعة الخراب والدمار . وإذا كنا نهتم بالمكسيك فذلك بسبب ضروب القوة الشائمة فيها ، والفرائز التي تكمن في نفوس أهلها ، والتي يستغلونها في مصارعة الثيران و يعبرون عنها في الصور الجدارية التي رسمها ريفيرا . وارزكو . ثم يهمس لورانس في أذن صديقه باينرز قائلاً :

كل شيء متشابه : ما فعله الأرتك ، وما فعله كورتيز ، وما فعله دياز - كل ذلك ضروب متشابهة من أعمال القوة لا حد لها . إن البلاد نفسها تعامل على هذا النحو كل من يعيش فيها : أنظر الى هذه الأرض الميتة من حولك . انظر الى التين الشوكى بأصابعه الشائكة التي تشبه الرماح المشرعة . انظر الى الشمس التي تلسع بكاكيتها الحادة . كل شيء هو الموت بعينه ! .

و يتركز الاهتمام الآن حول الحالة النفسية والروحية في المكسيك . ولم يعد الكتاب يهتمون بوصف المتاعب التي يكابدها السائح في رحلته ، ولا بوصف الفنادق والحانات الكريهة الرائحة والغارات الى يشنها قطاع الطرق على المسافرين . ولكن يبتنى من ذلك د . هـ . لورانس أما السواد الأعظم من الكتاب الآخرين فقد امسكوا

عن حشو كتبهم بأخبار الآلة الفاسدة التي عبدها المكسيكيون. و يعد كتاب «تحت البركان» الذي ألفه ملكوم لورى، أهم الكتب التي تتناول أحداثا جرت في المكسيك. ولكن هناك مؤلفون آخرون كثيرون أخرجوا قائمة من الكتب خلال عشرين سنة، إذ قدم الى المكسيك بعض المصورين والشعراء والنحاتين والروائيين، منهم الدّوس هكسلى الذى نشر كتابا بعنوان ما وراء خليج المكسيك، وب ترافين الذى ألف روايات استنكر فيها ما يعاينه الفلاحون من يؤس وشقاء، وان لم يخل كتابه من الأساطير والحرافات. ومنهم جراهام جرين الذى سارغ الى حماية الكنيسة المضطهدة، وساعد على الإطاحة بالرئيس بلوتاركو إلياس كالس. وألف إيفيلين كتابا بعنوان «السرقة في ظل القانون»، انتقد فيه نظام الحكم في عهد الرئيس لازارو جرديناس وأثنى على شركات البترول البريطانية، وألفت كاثرين آن بورتر، بعض القصص والروايات التي استعانت فيها بالماثورات الشعبية وأخبار الأسلاف، وبني كثير من المؤلفين رواياتهم وقصصهم على الأحداث التي جرت في المكسيك، أمثال راي برادبرى، وتينسى وليامز، وهيمينجواي، ووليم بيرو، وكين كيسى.

وقد عاجلت السينما بالتفصيل ما ذكره المؤلفون في كتبهم باختصار. وأحصى المؤرخ السينمائي إميلو جارسيا ريبيرا أكثر من ألقى فيلم في أمريكا الشمالية، وألمانيا، وأسبانيا وإيطاليا تدور أحداثها كلها أو بعضها في المكسيك. ويمكن القول بوجه عام أن هذه الأفلام- وإن كانت لا تتوخى الدقة التاريخية- تدور حول أحداث الثورة المكسيكية ومنشئها، وأصبحت هذه الثورة بالفعل مجالاً واسعاً للأفلام السينمائية بكل ما تشتمل عليه من سفاحين لا يحفظون المرمى، ونساء قمن بدور البطولة، ومذ يد شبهة مهجورة، ومعارك جهنمية. وفي العقود الأخيرة استغل رجال السينما أسطورة المكسيك، ابتداء من فيلم فينغافيليا، من اخراج جاك كونواي بالاشتراك مع والاس بيرى الى فيلم «المنقود البرى» من اخراج سام بكينباه. وتحدث في هذه الافلام دائما مواجهة بين الأمريكى المغامر والمسلح بالتكنولوجيا، وبين المكسيكى الرومانسى الجامح الإرادة والمحب للموت، والمتمسك بتقاليد الأسرة، وتقاليد المجتمع التي يخفيها تحت معطفه، ثم يكشف عنها أمام الأضواء التي تستمد شعارها من الأغنية القائلة «إذا لم يكن بد من أن يقتلوني غداً، فليقتلوني اليوم في الحال».

وجدير بالذكر أن السياح يمحثون العديد من المظاهر المكسيكية التقليدية، ويؤولونها تأويلاً يتسم بالتطرف. بيد أن التقدم الصناعي في المكسيك وازدياد نمو المجتمع قد بدد أغلب الأساطير وقد حاول الفنانون السرياليون الكشف عن بعض مظاهر الجمال الجديدة المبنية على حب الموت والاستشهاد. ووضع أندريه ريتون أشعاره الغنائية في خدمة هذه القضية حين زار المكسيك في أواخر الثلاثينيات، ومن ذلك قوله :

«أيتها الأرض الحمراء والأرض السوداء المخضبة بأزكى الدماء! أيتها الأرض التي لا قيمة فيها لحياة الإنسان! أيتها الأرض التي تحتجب دائماً عن عين من يصفها لتتلاشى / في حمة الشهوة والحظر! إن هناك بلداً على الأقل لم تهدأ فيها رياح الحرية» هذا وتسم آراء ريتون بالتطرف والنزعة الاستعمارية ففي رأيه أن القول بأن المكسيك بلد «متمدن» يخالف الصواب. وهو من الكتاب الأجانب الذين يؤكدون ضرورة انقاذ المكسيك من التقدم الزائف، وأعادتها الى تقاليد البدائية «اللامعقولة» تأمل ما يقوله فيما يلي :

«أيتها المكسيك! لقد أساءوا اليك حين أيقظوك من ماضيك الأسطوري. استمرى في التطور في حماية إكيبوشيل، إلهة الزهور والشعر الغنائي، وفي ظل كوتليكو، إلهة الأرض والقتل، التي تفوق تماثيلها كل ما عداها في إثارة العواطف، والتي تملأ المتحف القومي من أقصاه الى أقصاه. لاشك أن القدرة على التوفيق بين الموت والحياة من أهم الخصائص التي تسترعى الأنظار في المكسيك. إنها تثير من الأحاسيس مالا حد سواء أكانت حميدة أم خبيثة».

على أن هذه الفكرة الأسطورية عن المكسيك قد تغيرت بصفة جذرية خلال السنوات الأخيرة، ولا يزال الكثيرون يستغلونها وبخاصة السياح. ولكن لقد انكشف الستار عن «السر» الكبير في المكسيك.

بقلم: كارلوس مونسييه :

ولد بالمكسيك عام ١٩٣٩. قام بدراسات في الاقتصاد والفلسفة والآداب في الجامعة الوطنية بالمكسيك، باحث في المعهد القومي للأنثروبولوجيا والتاريخ. نشر مقالات عن الشعر المكسيكي والثقافة

الشعبية في القرن العشرين.

ترجمة: أمين محمود الشريف:

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا.

اخلاقيات الغزو

أثار غزو الاسبان لأمريكا جدلا في اسبانيا حول شرعية الغزو وتصرفات الغزاة الشنيعة نحو شعوب تلك البلاد. وظهر من بينهم مؤيد ومعارض ولقد امتد هذا النقاش الى فرنسا حيث كان الاتجاه العام هو شجب تصرفات وسلوكيات الغزاة، وظهر من بينهم مونتاني الذي تناول الغزو بمنهج المعرفة العالمية، وقوم حضارة الهنود الحمر على أساس هذا المنهج، ولكن مناقشته للموضوع انتهت به الى تبرير تصرفات الغزاة على أساس مفهوم الثقافة الأوروبية المسيحية في ذلك الوقت.

أما مونتسكيو فقد اتبع في تناوله للموضوع منهجا نسبيا رأى فيه أن لكل حضارة قيمها التي يجب أن يتم الحكم عليها في إطارها الذاتي، ومن ثم أدان أخلاقيات الغزاة التابعة من عنصرية يبررون بها تصرفاتهم، ورأى أن هذا الاتجاه يرجع أساسا الى عدم تفهم طبيعة الشعوب التي تعاملوا معها وواجهوها.

ويؤيد كاتب المقال المدخل الذي اتبعه مونتسكيو ويرى أنه هو المدخل الذي يجب اتباعه في تعامل الشعوب مع بعضها على أساس من الاعتراف المتبادل بين الثقافات.

(١)

من أهم المسائل التي تواجهها في عصرنا الحاضر هي كيفية التعامل أو السلوك مع مجتمعات غير مجتمعاتنا الذي نميش فيه ومختلفة عنه، وبدلا من تناول هذا الموضوع تناولا مجردا رأيت أن أعرضه من خلال مثال لحالة معينة هي ذلك الاحتكاك المبكر الذي حدث عندما تلاقى الأوروبيون بالأمريكيين، والتي يعتبر غزو المكسيك أوضح صورة لها. ولا بد أن يكون واضحا في الأذهان أنني لا أقصد من سوق هذا المثال أن نقلد في عصرنا الحاضر ما فعله أسلافنا وما سلوكه هناك فإنا نعلم تمام العلم أن هذا النوع من الاحتكاك قد أدى الى القضاء على أعداد ضخمة من بنى الانسان بصورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ ولم تتكرر فيما بعد ذلك، رغم ما حدث في القرن العشرين من تصرفات في نفس هذا الاتجاه. و يعتبر غزو أمريكا نموذجاً مثاليا لأنه قد أدى الى ظهور العديد من الاتجاهات، وأثار الكثير من وجهات النظر وانتهى الى إثراء من المؤلفات والنصوص التي تسمح بالدراسة العميقة للمشكلة بكل عناصرها وتعتداتها.

ففى أسبانيا نفسها ، وهى الدولة الرئيسية من بين دول العالم التى تورطت فى ذلك الغزو نجد اختلافات واسعة النطاق فى وجهات النظر حول الموقف وانعكاسات مستمرة للمشكلة ، حيث وصل الجدل حول الموضوع درجة المواجهات العامة بين رأيين على طرفى نقيض فى أماكن كثيرة منها مدينة فيلاووليد عام ١٥٥٠ م وانضم الى كل من الرأيين المتناقضين شخصيات من ذوى الحيشة ، وكان بارتمليودى لاس كاساس من الدومنيكان مدافعا مستميتا عن الهنود وشاجبا قويا للجرائم التى كان يرتكبها الغزاة الاسبان (كونيستادروس) ، وكان فى مواجهته الأديب والمترجم المشهور الذى علق على مؤلفات أرسطو المدعو جوان جينس دى سيولفيدا الذى استمات فى الدفاع عن تمييز الأوروبيين المسيحيين وسمو عنصريهم ، وكان من المنادين بشرعية الغزو باسم الحضارة الأوروبية .

ولعل الاختيار اليوم بين النقيضين يعد أمرا سهلا بالنسبة لنا فى الوقت الحاضر ، فمن ذا الذى لا يتحاز لرأى لاس كاساس ويفضله على رأى سيولفيدا الذى يبدو فيه التمييز العنصرى واضحا جليا . بيد أننا اذا ما تتبعنا الخلاف القائم بين الجانبين بكل أبعاده فقد نرى أشياء أخرى أعمق من ذلك بكثير ، فإن لاس كاساس يؤكد أن الناس جميعا متساوون ، ومع ذلك فهو لا يتجرد تماما من إيمانه الراسخ واقتناعه بتمييز معتقئ المسيحية التى ينتمى إليها ، ومن ثم كان مدفوعا الى خلغ الصفات المثالية للمسيحيين على الهنود ، أو بمعنى آخر أدت به فكرة المساواة الى اتجاه لا إرادى نحو فكرة الاندماج الكامل أو الهضم ، وأصبحت صورة الهنود التى تراها فى كتاباته فيها شئ من عدم الوضوح رغم ما جمعه من معلومات دقيقة عنهم ، وترجع تلك الصورة المشوهة فى كتابات لاس كاساس الى ميله الى استبعاد أى ظاهرة لا تساعد على الانتصار للقضية التى يدافع عنها أو تأخذ بهيدا عن اتجاهه الى تفسير كل ملاحظات من منظور مسيحي . أما سيبولفيدا فقد كان من جانبته متبها لكل الاختلافات ، لأنه كان يبحث عن البراهين التى تؤكد فرضيته بتمييز وتعالى الأوروبيين ، ومن ثم عمد الى إبراز كل ما أغفله لاس كاساس مثل عدم تواجد أبجدية للكتابة أو دواب الحمل أو النقود للتعامل مع تواجد مراسيم الاضحية وأكل لحوم البشر ، وعلى ذلك فإن تعصب لاس كاساس لاوروبا والاوروبيين قد منعه من أن يتابع الموضوع بعمق واكتفى بموقف سلبى من هذه الأمور أو الظواهر . وعلى أن هناك أسبابا متعددة يرجع إليها أن المعلومات التى

وصلتنا عن الهنود في كتابات سيلفيديا لم تكن لتبلغ مستوى الدقة التي وجدناها في كتابات لاس كاساس هذا، ولا يمكننا اليوم أن نقف موقف المحكمين لمباراة جرت بين متنافسين منذ نحو أربع مائة عام، إلا أن الآراء التي أوردناها لاس كاساس تدعونا بحق إلى الإعجاب بها، فمن الواضح أن الآلاف من الصفحات التي سطرها عن الهنود تفوق كثيرا تلك التي خنفها سيولفيديا بيد أن هناك غموضا يشوب كتابات كلا منهما، فرغم الاختلاف بين فكرة الاندماج لدى لاس كاساس وبين فكرة الفجر العنصرى عند سيولفيديا، فإن كلاهما يصل في النهاية إلى نتيجة تكاد تكون واحدة ومؤداها ظاهرة الجهل بالهنود أنفسهم، ومن ثم فإذا ما أسقطنا فكرة أحدهما عن الهنود على فكرة الآخر فلن نكون قد غامرنا كثيرا أو بدرجة أكثر مما لو نسبنا كل فكر لصاحبه، أو بمعنى آخر نلاحظ أن فكرة المساواة تتعرض لخطر عموها إلى تأكيد شخصية كل ثقافة وإدراك الظواهر التي تميز إحدى الثقافات عن الأخرى، وفي نفس الوقت يتراءى لنا أن المعلومات لا تحمل وجهات نظر محايدة حتى يمكن معارضتها ككل باعتبارها قيمة مبنية على شيء آخرى يبدو بتقريرها وما يترتب عليها من نتائج أنها تدخل في نطاق الوضع الأخلاقي الذي نفترض وجوده، والقيم التي نقدرها، والعلم لا يتعارض مع الأخلاقيات لأن هناك ظلما للأخلاق.

ولا تعد الخصومة التي قامت بين لاس كاساس وسيولفيديا خصومة صياخة بالدرجة التي تصورهما من زهر الأمور، فإن المواقف فيها مبالغة كبيرة، وتجعل التمييز الدقيق بينهما أمرا غاية في الصعوبة، ولربما كان من المفيد في هذه الحالة أن نعود بالزمن إلى الوراء وننظر إلى وقع المكان في ذلك الزمن الماضي، وننتقل من إسبانيا إلى جاراتها فرنسا حيث انتعاش وعلماء الأخلاق الفرنسيين غالبا ما استخدموا غزو أمريكا كمنصر يمكن من خلاله آراءهم، وهنا يقتضي الأمر منا أن نحلل آراء اثنين من هؤلاء الفرنسيين بما فيها من تعقيد وأوجه للتشثيل أو المضم الفكرى، وهما مونتاني، ومونتسكيو.

(٢)

منذ أربعة قرون نشر الكاتب الفرنسي مونتاني مقالا بعنوان «الشوق» ولقد لاقى هذا المقال إعجابا شديدا من جانب أعداء الاستعمار في عصرنا الحاضر، ولقد تناول مونتاني في هذا المقال غزو المكسيك وبيرو بالتحليل والنقد الذي أعجب به المؤرخ

تشارلز اندريه جوليان الذى علق على رأى الوارد فى هذا الكتاب بقوله : « ان تلك الصفحات المشرقة التى كتبها بكل عمق انساني لتعد من أرق ما كتب فى الموضوع فقد أكدت بقوة لا تبارى اتجاه التقاليد الفرنسية التى تدافع عن الضعيف ضد القوى . حقيقة الأمر أن مونتاني لم يعبر بصراحة عن شجبه واتهامه للاسبان وغزواتهم بل أنه عبر عن الأسف الشديد لحدوث مثل هذا الغزو وذلك بقوله : « لقد دمر الكثير من المدن وأبند العديد من الشعوب وقتل الملايين من البشر الذين اعمدت فيهم سيوف الغزاة ، وانقلبت أغنى وأجل بقاع العالم الى متجر للجواهر والفلل ، فكان الانتصار يشكله هذا انتصارا ميكانيكيا » . بيد أننا حينما نتوغل فى قراءة مقال مونتاني نجد صعوبة كبيرة فى تفهم هذا التشبيه وقبوله .

والحقيقة أننا لا نسلم من مفاجأة ونحن نتابع قراءة مونتاني ، ذلك أنه يبدو بوضوح أنه قد تردى بين موقفين يبدو لاول وهلة أنهما متناقضان ، مثال ذلك ما يتعلق بالجانب التقنى والفنى من الحضارة ، حيث يعبر مونتاني عن غياب صفة الذكاء عن الهنود فى اقامتهم للطرق ، فيقول « ليس لديهم وسائل انتقال سوى الوسائل اليدوية لرفع الأثقال ، حتى أنهم لم يعرفوا استخدام السقالات ، وهم لا يعلمون من فنون البناء سوى تكويم التراب ليصعدوا عليه أمام جدران المنازل التى يبنونها ليرفعوا تلك الجدران ثم يزيلون أكوام التراب بعد الانتهاء من البناء » هذا من جهة ومن جهة أخرى تحدث عن البساتين والحدائق والحيوانات فذكر أن مدنها كانت فائقة الجمال وأن أعمالهم اليدوية كانت غاية فى الرقة والدقة ، غير أنها لم تترك أثرا لوجود صناعة قائمة لها تقاليدها ، هذا ، وتلاحظ فى كتاباته أيضا أن وجود الطرق قد أوحى اليه بحكم خاص يعبر عنه بقوله « لا يمكننا أن نقارن الطرق التى نراها فى بيرو بما خلفه الاغريق أو الرومان أو المصريين القدماء من أعمال ذات منفعة أو قيمة رفيعة » ولا يقصد مونتاني هذا بالقيمة الرفيعة أو نبيل المقصد درجة سمو الروح الأخلاقية بل انه يدخل فيها أيضا جانب مستوى الدقة الفنية فى العمل .

والمثل يقال عن وصف المستوى الأخلاقى ، فقد كتب مونتاني بهذا الصدد يقول « لم يتمكن الاسكندر الاكبر أو الاغريق القدماء أو الرومان أن يحققوا ما حققه هذا الغزو من انجاز ثقيل ، أو يحدثوا مثل ذلك التغير والتعديل الذى حدث للامبراطوريات والشعوب بأيد استطاعت أن تستأنس وتحسن ما كان وحشيا من البيئة ، وتزيد من

معطيات الطبيعة. ولم يكن ذلك مجرد امتزاج ثقافات متواجدة على الأرض وتجميل المدن بالفنون الأوروبية كلما دعت الضرورة الى ذلك، بل كان هناك أيضا تزاوج بين محاسن الحضارتين الاغريقية والرومانية وبين الأصول الحضارية التي تواجدت في تلك البلاد». ومن هنا فعلى أن ندرك أن تلك الشعوب لم يكن لديها ما يلزم من ارادة طيبة ونية حسنة، وظل بعضها على وحشيتها وأصبح من الضروري أن يتدخل الاستعمار على شريطة أن يكون المتولين لأموره من عناصر ذات نوايا حسنة كما سبق أن ذكرنا، غير أن موتاني يعود فيؤكد لنا «انهم لم يكتبوا منا أى جديد من الجوانب المعنوية أو صفاء الروح أو الاتشاء». بل على العكس نجد أنهم قد تفوقوا علينا بما يمتازون به من روح التضحية والالتزام بالقوانين وطيبة الأنفس وحب الحرية والاخلاص في العمل والصراحة في القول، بل انهم امتازوا أيضا بالتفوق علينا في سلوكهم في مواجهة الموت والجوع والألم بكثير من الجلد والشجاعة ورباطة الجأش والاصرار والاستمرارية، وهم يضعون نصب أعينهم مثلا عليا قديمة تماثل تلك المثل التي ورثناها عن الاغريق والرومان وأن كانت تختلف عنها في متشاهاتها، الا أن مثلهم العليا ذات نشأة محلية وليست كذلك التي أخذناها عن الاغريق والرومان نشأت نظريا في عوامل خارجية.

هذا، وتواجهنا صعوبة كبيرة في تقرير ما اذا كان موتاني يعتبر تلك الشعوب منتمية الى مرحلة طفولة البشرية أم أنهم في نظره خلاف ذلك. فهم حسب ما ذكر في كتاباته «عالم جديد جدا في بداية مراحل تطوره، فما زالوا يتعلمون حروف الهجاء، وما زالوا عراة يعتمدون على أمهم الأرض في الغذاء، انه عالم طفول، انهم أرواح جديدة متعشة لأى معارف، وفي معظم جهاته مازال يحتفظ بالبداية الطبيعية ذات الوجه الحسن». هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقتبس موتاني اجابة حكيمة لأحد الملوك المكسيكيين ويعلق متهمكا بقوله «هناك مثال يدل على حداثة أسنان هذه الطفولة» وعلى ذلك لا يمكننا أن نستثنى من أنه هو نفسه يؤمن بذلك أم لا؟ ولا تصبح هذه السلسلة المتصلة من التناقضات مجرد مبررات.

اننا نستشعر أن موتاني قد استخدم التقارير المسجلة عن غزو أمريكا لتوضيح فرضيتين مختلفتين أدتا الى عدم الانسجام في تناوله للموضوع: الأولى أن الانسانية تقاس على نموذج لكائن فرد يعتبر سابقا لكل من أتى بعده، ويتم قياس البدائيين

والأطفال على أساس صفات ذلك النموذج . و يرى أن هذا الكائن النموذجي يتطور من مرحلة الطفولة الى مرحلة التعلم ثم الى مرحلة الشيخوخة تماما لما يوجد في العالم الذي يتصوره مونتاني . أما الفرضية الثانية فهي فكرة العصر الذهبي الذي يتحقق في زمن قريب من وقت النشأة وكلما مضى عليه الزمن تسرب الفساد الى طبيعياته الجميلة ، وطفئت عليه الأشياء المصنوعة غير الأصلية . وهذا هو الذي يسمح لمونتاني أن ينتقد مجتمعه الذي يعيش فيه ، ذلك النقد الذي ساد في مقاله « الشروخ » حيث ان الغزو يشغل النصف الثاني منها بينما يخصص مونتاني النصف الأول منها لنقد واتهام حكام العصر الذين اختلفوا كلية عن ملوك الهنود الذي رأى أنهم كانوا يتميزون بالحكمة والتعقل .

ويمكننا مع شيء من التعديل أن نوفق بين المقولتين ، ويمكن أن تدخل تعقيدا جديدا في النموذج الحيوي لاسطورة العصر الذهبي وذلك باضافة فرضية ثالثة ، تمثل مرحلة متوسطة بين الطفولة التي يعيشها الهنود وذلك الفساد الذي نعيشه في عصرنا ، بل ومن الممكن أن نعتبر الشباب المبكر للحضارة الاغريقية هو العصر الذي يعيش الهنود في مرحلة هي أقرب ما تكون منه دون أن يكون لهم دور في تكوينه ، ويفسر لنا هذا أنه رغم تميزهم علينا فما زالت هناك أشياء كثيرة كان عليهم أن يتعلموها من الاغريق ، بيد أن مثل هذا التفسير قد لا يبعد كثيرا عن عنصر آخر من عناصر الصورة التي أوردتها مونتاني ، وهي بالتحديد استخدام الهنود الحمر كعنصر لتصوير فرضيته الخاصة بفساد مجتمعا دون أن يحاول معرفة الحقائق عن المجتمع الاصل . والمثل يقال عن موضوع الجهل التقني ، على سبيل المثال ، ويمكن أن نجد ما نحتاجه أي من الفرضيتين من متطلبات وقتية ، وعلى ذلك فقد أصبح الهنود هنا لا يخرجون عن كونهم أداة تشبيه لهذا الفرض .

وبالاضافة الى ذلك فمن الواضح أن الملاحظات التجريبية قليلة ، بل نادرة في هذا الجدل خاصة مع عدم وجود أساس ثابت لأي من فكرتي طفولة البشرية والعصر الذهبي .

و يبعد وصف مونتاني للهنود أمرا مثيرا للاعجاب أيضا فيما يتعلق بصفة أو عنصر حضاري آخر يمكننا أن نطلق عليه « التركيب الجزئي » ، حيث يقوم مونتاني بعزل كل صفة من صفاتهم (آخذا اياها من السجلات الأسبانية) ويحاول أن يقوم كل صفة على

حدة، فيشيدون بالتزامهم أمام القانون وطاعتهم إلا أنه لم يحاول البحث عن الأسباب التي تكمن وراء ذلك أو التعرف على مغزاه أو ماهيته بالنسبة لمجتمع الهنود، والمثل يقال عن تقربه للشجاعة التي يتميز بها الهنود والتي تضاهي شجاعة الإغريق كتيمة مجردة لا تخضع لتأثير أى ظروف عليها، وكذلك عن ارادتهم القوية التي لا تقهر واصرارهم على قبول المعاناة وتحمل أقصى المصاعب في سبيل الأغراض النبيلة. و يبرز مونتاني أيضا أن الهنود بعكسنا لا يعرفون القيمة العالمية للذهب وذلك لأنهم لا يستخدمون نقودا ولم تعرف النقود لديهم وبالتالي لم تفس ثروات الذهب في بلادهم بينما نحن قد استخرجناها وشكلنا منها آلاف الاشكال ونقلناها ونشرناها وبددناها وعلى الرغم مما تحمله هذه الحقيقة من مضمون أخلاقي إلا أنها لم توصل الى أن نتيجة تتعلق بالمجتمعات على ما فيها من صفات متعارضة وكان سيولفينا يرى في استخدامات الذهب وسيلة حقيقية لتقويم المستوى الرفيع للحضارة الأوروبية.

و يبدو أيضا أن الفلسفة الذرية في المعرفة كانت هي المنهج الذي يحكم معلومات ومعارف مونتاني، ويتضح ذلك من التفسير الذي أعطاه مونتاني لنتائج الاحتكاك الحربي، فالحقائق حول هذا الموضوع غامضة تماما، اذ كيف يمكننا أن نفسر نجاح بضع مئات من المغامرين الاسبان في الاطاحة بالامبراطوريات القوية التي كانت قائمة كل من المكسيك وبيرو في الوقت الذي كان لدى هذه الامبراطوريات آلاف المحاربين الذين يدافعون عنها؟ يجب مونتاني على هذا التساؤل في نقاش طويل يتخيل فيه ما يمكن أن يؤخذ من أحد الاطراف: و يعطى للآخر بحيث ينتهي الأمر تصوريا الى نتيجة مختلفة ولو اختلافا طفيفا عما وقع بالفعل. وطبقا لما تصوره اذا أمكن ايقاف خداع الاسبان، واذا ما جردوا من أسلحتهم المعدنية والنارية، واذا أمكن في نفس الوقت أن نستعد جانب الدهشة والمفاجأة التي أصابت الهنود عند رؤيتهم ليشر وحيرات غريبة مثل الخيول التي لم يسبق لهم رؤيتها من قبل ولو تصورنا الهنود يستخدمون اسلحة أخرى خلاف الحجارة والأقواس والبهام والحرب والعصى، لو تصورنا ذلك كله لتصورنا تغيرا في نتيجة المعارك، ويقول مونتاني في هذا الصدد «لو أخذنا كل ذلك في اعتبارنا لجردنا الغزاة من كل احتمالات النصر، ومن ثم لم يكن ليتحقق للأسبان ذلك التفوق أو التحيز الذي اتصفوا به.

لو أننا توقفنا للتأمل في هذا التبرير قليلا، لوجدنا مونتاني يشير مسألة الاختلاف بين مجتمعين من حيث سلوكهما، ومن حيث التقنيات التي يستخدمها كل منهما، بيد أن مونتاني لم يستخلص أى نتيجة حاسمة من وجود هذه الاختلافات في صفات المجتمعين، فالصناعات المدنية أو الأسلحة النارية لم تسقط على الإنسان من السوء كما هى دون أن تكون لها صلة بحياة الناس الذين أنتجوها واستخدموها، وهو يقول ان الهندود قد فوجئوا عند رؤيتهم هؤلاء الرجال ذوي اللحية الطويلة الذين لم يكن وصولهم أمرا متوقعا في الحسان، والذين أتوا الى تلك البلاد بدين مختلف ولغة مختلفة، وهنا نجد سؤالا يطرح نفسه: لماذا لم يحدث للاسبان نفس نوع المفاجأة التي حدثت للهنود بحيث يصابوا بشلل من هول المفاجأة حيشا رأوا رجالا بلا ذقون و يدينون بعقيدة مختلفة و يتكلمون لغة مغايرة؟ اجابة ذلك هى أن الاسبان يتأزون بقدرتهم على التلاؤم فضلا عن تفوقهم التكنولوجي، وهما أمران لا يمكن انكارهما، وهم يشتركون في ذلك مع غيرهم من أفراد المجتمع الاسباني الذي كان يعيش في أسبانيا في نفس الوقت، فكيف ينتقلون دون أن يحملوا معهم صفات مجتمعاتهم الأصلية.؟ والمثل يقال عن الهندود، فلربما كانت هناك علاقة قائمة في حياتهم بين التضحية والمحافظة على القانون من جهة، وبين الدهشة التي انتابتهم عند رؤية آخرين لا يعرفونهم؟ من الواضح هنا أن تفكير مونتاني كان منطقيا من حيث ان بعض عناصر الحضارة تكون جوهرية وبعض العناصر الأخرى تكون عارضة، ويمكن لمثل تلك العناصر العارضة أن تزول بإرادة أصحاب الحضارة دون أن يحدث تغيير كبير في شخصية الجماعة ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: من الذي يقرر ما هو جوهري وما هو عارض من عناصر الحضارة؟

والى جانب منهج المعرفة الجزئية نجد أن مونتاني يمارس نوعا من التفكير يمكن أن نطلق عليه التقييم العالمية أو القيم الثابتة، فوصف المجتمع الهندي أو الاوروبي يتجه الى ابراز صفة بعد أخرى. ولكن الحكم على القيم لدى مونتاني يتصف بالعمومية، اذ أنه يعزو الى عاداتنا بصورتها الكلية كل ما هو غير انساني أو حتى في حياتنا، بعكس ما تؤدي اليه عادات الهندود فهو يرى أن كل صفة من الصفات الخاصة بالهندود مثل الشجاعة والتضحية تحافظ بذاتها على القيمة في جد ذاتها في كل المواقف، بل ان تقديره يتد مباشرة الى كل المجتمع فالامور كلها في نظره اما حسنة أو شريرة واما رقيمة أو منحطة.

هذا ونلاحظ أن المعلومات التي نجدها في مقالة مونتاني عن المجتمعات ما هي إلا معارف جزئية غير كاملة لا تخرج عن إطار الفكرة التي يريده أن يفرضها وهي نقد مجتمعاتنا، أما المجتمعات الأخرى فلا يعترف بشخصيتها حتى وإن اتخذت شكلا يخدم نفس الغرض، ولربما كان هذا الإهمال مرتبطا بالوضع السياسي - سي يبدو لنا معارضا أو مضادا للاستعمار، فمونتاني يؤيد الاستعمار الجيد الذي يعمل في إطار المثل العليا التي وضعها الاغريق والرومان، وعندئذ لن يكون هناك مكان لا قد تفكر فيه الشعوب التي تخضع لذلك الاستعمار.

(٣)

لم يترك لنا مونتسكيو أى مؤلف كامل عن الغزو بيد أن ما ذكره في السلسلة المعنونة «أفكارى» يدل على أن نيته كانت متجهة الى عمل مثل هذا المؤلف وذلك من قوله:

«وددت لو أننى قمت بعمل تقويم للحكم على قصة هرناندو كورتيس بنى ألفها سوليس كى أضمم في هذا التقويم كل الانعكاسات الفكرية التي كونتها بانفعل» (تاجل ٧٩٦/بركهاوزن ١٠٤) (١) وكما قرأ مونتاني الجومار الإسبانية (سجلات الإسبانية) وعلق عليها قرأ مونتسكيو كتاب سوليس الذي ألفه في أواخر القرن الثامن عشر، وربما تصور أيضا كتابا بعنوان أسباب نهضة الرومان وسقوطهم وإن لم يكتب بالفعل فقد نبت فكرة الكتاب في أماكن متفرقة من كتاب «روح القانون» وسلسلة «أفكارى».

و يبدو من الوهلة الأولى أن موقف مونتسكيو من الغزو متقارب مع موقف مونتاني، فهو يشجب الغزو ويعتبره على حد قوله «واحدا من أعظم الجروح التي

(١) الإشارات هنا وما يأتي بعدها في داخل الأقواس لتعويض النقص عن كتاب «مذكرى» حيث يوضح الجزء الأول من رقم الترتيب التاريخي كما حدد في طبعة تاجل (L'edition Nagel (Paris 1950-1955) ويوضح الجزء الثاني في رقم الترتيب التسقي الذي وضعه يركها وزد كما ورد في مذكرات بيد وانتجرت
de la Calition de la Pléiade et de l'intégrale.

أما الإشارات الى كتاب روح القانون فيشير الرقم الأول الى الجزء ويشير الرقم الثاني الى فصل.

أصابته البشرية» (روح القانون ٦/٤) و يعتقد أن الأسبان لم يحققوا شيئا سوى نشر الخرافات والشعوذة والرق والهلاك للبشر، ولم يفعلوا سوى الأذى (روح القانون ١٠/٤) و يرى أن أفعالهم في أمريكا كانت ضريبا من الجرائم (روح القانون ١٥/٤)، ومع ذلك بيد أننا لو فحصنا كل الانعكاسات والأفكار التي ظهرت في كتاباته لاكتشفنا حقيقة هامة هي أن له رأيا يختلف عن ذلك تماما.

ولتعد الى المثال الذى استخدمناه من قبل: وهو أسباب هزيمة الهنود، فنجد أن مونتاني يرجع الهزيمة الى خواص الحضارة الهندية وعناصر ثقافتها، وقد حكم عليها بأنها عناصر عرضية ووقية لو تصورنا استبدالها بعناصر أخرى مخالفة لها فان نهاية المعركة لن تكون مختلفة بل تبدو وكأنها أمرا محتملا. أما مونتسكيو فانه يبحث عن أسباب الهزيمة فيما يسميه العناصر الدستورية للدول القائمة هناك مثل مكسيكو وبيرو، ذلك أن الدول الواقعة قرب خط الاستواء كانت كما يرى خاضعة لحكم الطغيان الاستبدادى، وتؤكد السجلات التاريخية وجود بنية أو هيكل استبدادى فى تلك الدول، أما وقد تحول رعايا تلك الدول فى ظل الحكم الاستبدادى الى ما يشبه الحيوانات أو الدواب فقد أصبحوا لا يعرفون شيئا سوى الخضوع، و يقول:

«ان من الخطر أن يصبح للأمير رعايا يطيعونه طاعة عمياء، فلو أن رعايا «أثوهوليا» زعيم الانكا لم يخضعوا لطاغته كالحوانات، فرما استطاعوا منع الأسبان الذين لم يزد عددهم عن ١٦٠ شخصا من أن يأسروه، ولو أن طاعتهم له قد اهتزت بعد سجنه لاستطاع قادة بيرو انقاذ الامبراطورية، ولو أن السجائين احترموا سجيننا مثل منشوروما وعاملوه كأنسان لاستطاع المكسيكيون أن يحطموا الأسبان، وإذا لم يكن «جواتيموزين» قد فلق لحظة أسره الكلمة أنهاء الحرب لما أصبحت تلك اللحظة نهاية الامبراطورية، ولخشي الأسبان أن يشفدوا فيه حكم الاعدام حتى لا يثيروا رعاياه ضدهم» (ناجل ١٩٨٣/بركههاوزن ٦٤٨) وهناك ظاهرة تثبت عكس ذلك كله تتمثل فى أن الشعوب الأخرى التى كانت تعيش فى أمريكا دون أن تكون خاضعة لحكم التسلط والطغيان قد قاومت الأسبان واستمرت فى مقاومتها لهم سنين طويلة وأزمانا تفوق بكثير مقاومة تلك الامبراطوريات للأسبان.

بيد أن كل ما سبق لا يمثل الا تحريفا لنصف التفسيرات، أما النصف الآخر فنجد به نص طويل (ناجل ١٢٦٥/بركههاوزن ٦١٤) يتصور فيه مونتسكيو وجود بعد جديد

للمعركة وذلك بعمل افتراضات تصورية مختلفة تماما عن الافتراضات التصورية التي استخدمها مونتاني، فقد تصور مونتسكيو حدوث تغيير جذري يجعلنا ننظر الى نظريته وكأنها مستحيلة التحقيق، ويؤكد مونتسكيو أن التغيير ربما يحدث لو أن الفلسفة العقلانية أدخلت في المجتمع، فيقول: «لو أن شخصا مثل ديكارت قد ظهر في المكسيك قبل غزوة كورنيس بنحو مائة عام، ولو أنه علم المكسيكيين أن الانسان مخلوق لا يعيش الى الأبد، ولو أنه استطاع جعلهم يفهمون أن المؤثرات الطبيعية تتحقق بناء على قوانين الحركة وانتقالها، ولو أنه استطاع أن يجعلهم يدركون أن المؤثرات تأتي من الأجسام المادية وليست من القوى الروحية، لو تحقق ذلك فعلا لما استطاع كورنيس بالعدد القليل من الرجال الذين اصطحبهم معه أن يقضي على امبراطورية كبيرة مثل المكسيك، ولما استطاع بيزارو أن يقط امبراطورية ضخمة مثل بيرو».

وإذا كانت هناك أسباب قد جعلت كورنيس يكسب المعركة، فانما الامر كله يرجع الى انتمائه الى نفس الحضارة التي أخرجت ديكارت حيث العلاقة القائمة بين الفلسفة المجردة والفن الحربي علاقة ضرورية وان لم تكن علاقة حكيمه.

فلقد كانت هزيمة أباطرة الهنود ترجع الى أن الخرافة كانت سائدة في عالمهم ويؤكد ذلك المثل الذي ضربه بمنيتروما الذي كان باستطاعته القضاء على الأسبان عند وصولهم لو أن الشجاعة واتته لاستخدام القوة أو لو أنه تركهم يموتون جوعا، ولكنه لم يفعل ذلك بل واجههم عن طريق القرابين والصلوات التي أمر أن تقام في جميع المعابد، وهكذا جردت الخرافة السائدة تلك الامبراطوريات من كل قوة تمكنهم من أن يخرجوا عن اطار حضارتهم.

ومن هنا يرى مونتسكيو أن الأسباب الرئيسية لهزيمة الهنود تكمن في الخواص الشقاقية لللاتكس والانكا، وأن تأثير الدهشة في حد ذاته لم يشكل عنصرا أساسيا يمكن تطبيقه على كل الأقايم ويقول في هذا الصدد «ان الرومان أول ما رأوا الافياء تواجههم في الحرب أخذتهم الدهشة غير أنهم لم يرتاعوا مثل ما ارتاع المكسيكيون عندما رأوا خيول الغزاة» أما عن التفوق التكنولوجي فان مونتسكيو يرى أنه لا يعد عاملا حاسما ولم ينضم الى مونتاني في رأيه لأن بنادق الاسبان لو وجدت أمام قيصر نفسه لمآته اضطرابا، ويضيف القول «بأن المكسيكيين لم يكن لديهم أسلحة نارية،

ولكن كانت لديهم القسي والسهام التي كانت أقوى من أسلحة الرومان وأن لم يكونوا يعرفون الحديد، إلا أنهم كانوا يستخدمون حجر الصوان كرهوس للسهم بعد تشكيلها فتصبح كرهوس السهام الحديدية» ومن هنا نجد أن تفوق الاسبان كان بمثابة شعور نفساني عبر عنه بقوله أنهم استغلوا المهابة والوقار والمشاعر الداخلية التي تكنها الشعوب لأباطرة المكسيك وبيرو.

وفي ضوء هذه الآراء يمكننا أن نعتبر مدخل مونتسكيو للموضوع أو منهجه ضربا من المعرفة الشمولية التي تعكس طريقة مونتاني، فكل شيء عنده قائم وله أثره، فالطغيان والخرافة والمهزمنة العسكرية تتواجد كلها في جانب العقلانية والقدرة على التلاؤم والانتصار تقوم في الجانب الآخر، والمجتمع في نظره كل مترابط العناصر لا يمكن استبعاد أى من عناصره وفق الإرادة، وهكذا نجد من النظرة الأولى أن طريق المعرفة كان مفتوحا وهو في حقيقة الأمر وصف لمجتمعات الهنود يقترحه مونتسكيو، ولو كان ذلك الوصف مختصرا يحتاج الى تفصيل، ومن ثم فلا يمكن تطبيق ذلك على استخدام مونتاني لنفس المعلومات.

و يقابل مدخل المعرفة الشمولية عند مونتسكيو منهج المعرفة الذرية أو المعرفة بالجزئيات، فهو على العكس من مونتاني الذي يربط بين شجاعة القدماء وشجاعة الهنود ويرى أنها ماثار الاعجاب الشديد حيث يرى مونتسكيو أن الحكم على كل فعل أو ظاهرة لا بد أن يتم في اطار مضمونه الذاتي، فالأسبان أنفسهم قد أثبتوا شجاعة نادرة إلا أنه لا يعجب بهم ويعبر عن ذلك بقوله: ان سجل الأعمال العظيمة الخارقة يترك دائما شيئا غامضا ويخلف في النفس حزنا، واننى كنت أحب أن أرى في الترموبلايا البلا تايا أو الماراتون منظر القليل من الاغريق يحطمون الجيوش الجرارة للفرس فيكونوا بذلك ابطالا حقيقيين يدافعون عن وطنهم ضد الغزاة، ولكن الانتصار هنا انتصار قطاع طريق مدفوعين بشهوة جمع المال والاعتصاب، وفي سبيل ذلك يحرقون ويدمرون ويعملون القتل الجماعى في أبناء شعوب أمتة (أسلمة) (ناجل ١٢٦٨/بركهاوزن ٦١٧).

و يرفض مونتسكيو في نفس الوقت أن يحكم على مجتمع الهنود حكما عالميا شموليا

يشناول فيه كل جوانب حياتهم بل يكتفى بأن يشجب بعض عناصر ثقافتهم مثل طغيان الحكام وانتشار وشيوع الخرافة ويمتدح بعض العناصر الأخرى التي يرى فيها نوعا من الالتزام الدينى وفي ذلك يقول «حيثما أصر مونتيزوما على القول بأن ديانة الأسبان صالحة لبلادهم، وأن ديانة المكسيك صالحة للمكسيك لم يكن في ذلك خارجا عن المألوف لأن المشرعين لا يمكنهم إلا أن يسلموا باحترام ما أقامته الطبيعة قبلهم» وقد أدى هذا القول الذى جاء في روح القانون (٢٤/٢٤) الى إثارة رجال الدين ضده، وكان بذلك في غير حاجة الى النظر الى المنود على أنهم صناع عصر ذهبي حتى لا يؤدي ذلك الى غموض ادراكاته، لما لم يحكم على السليبات ومنها الطغيان مثلما فعل سيبولفيدا بأن عكس هذا الحكم على سائر جوانب الحياة، بل ودفعه شعوره الى ادماج كل العناصر في بعضها والموافقة على الغزو، لم يفعل مونتسكيو ذلك بل أخذ يحكم على الصفات والخواص والعناصر الثقافية كل على حدة مع أخذ مضمونها جميعا في الاعتبار الأمر الذى سمح له بأن يكون أعمق ادراكا من سيبولفيدا، وأكثر كرما من مونتاني في حكمه على الآخرين.

ويمتدح الكثيرون مونتسكيو على النية الدينية في نظره، ذلك أن غياب مثل هذه النظرة يتخذ وسيلة لبشاييد مواقف الاسبان الذين قروا من جانبهم أن المنود لا يستحقون إلا أن ينخفض مستواهم لدرجة العبودية نظرا لأنهم يأكلون الجراد، ويدخنون التبغ، وليس لرجلهم ذقون كذقون الاسبان، ولا يمكن أن يقبل الحكم بهذه الطريقة التي تهدر جميع المبادئ الانسانية كلها» (روح القانون ٣/١٥)، وقد ظهر رفضهم للتلازم مع عادات البلاد وتقبلها في عملية اعدام أتواهااليا حيث علن مونتسكيو على ذلك بقوله:

«انها لقمة في الغباء ألا يوجه اليه الاتهام وتطبق عليه القوانين السياسية والمدنية المعمول بها في بلده بل القوانين السياسية والمدنية لبلادهم هم» (روح القانون ٢٢/٢٦)

وعكسنا أن تصور أن مونتسكيو يضع نفسه موضع صاحب المنظور النسبي وبكل بساطة يطالب بحق كل فرد في أن يحاكم وفقا لقوانينه وأن يختار الديانة التي يرضاها بينما نجد أنه يختلف عن ذلك تماما في موقف آخر فمن الواضح أن شجبه للطغيان لا يمكن أن ينبني على أساس مبدأ النسبية، ويعتبر كتاب روح القانون محاولة ضخمة

للتمييز بين ما هو عالمي وما هو نسبي أكثر من كونه محاولة للاختيار بين العالمية والنسبية حيث ان القوانين الطبيعية تتواجد مع أشكال الحكومات التي تتفق معها وتناسبها من جهة ، ومع الروح التي تسود في كل أمة وتأتي نتيجة للتفاعل مع الظروف الجغرافية والهيكل الاقتصادي والثقافي والتاريخي من جهة أخرى . و يكون الحكم على الأشياء بالنسبة لأي فرد من أفراد المجتمع هؤلاء العناصر التي تبقى في الأذهان إلى جانب وجوب تقويم قياس بعض ما هو عالمي وما هو نسبي ، ونجد الالتزام البيئي هنا أمراً مرغوباً فيه لمجرد أنه يتعلق بعادات المأكل والملبس ، ولكن حكم الطفليان فإنه شر حيثما وجد .

والملاحظ أن مونتسكيو واضح وصريحاً تماماً في تحليل سلوكيات الأسبان التي يشتر فيها إلى كتابات لاس كاشاس ، وهو يترك جانباً كل ما هو نسبي من الاعتبارات ، وهو يطلق رأياً يحترق فيه بعدم إمكانية التفكير في الأمر دون التوصل إلى حقيقة التصرفات الوحشية التي ارتكبتها الأسبان ضد الهنود (تاجل ٢٠٧ بركههاوزن ١٥٧٣) ولئن كان مونتسكيو قد أطلق هذا الاتهام دون تردد فليس ذلك لان الاغريق كانوا أحسن سلوكاً من الأسبان ، ولكن لأن مثل تلك التصرفات الوحشية تعد مضادة للقوانين الطبيعية والقانون العالمي الذي اهتم مونتسكيو بالتمييز عنه ، ولا يمكن معارضته في ذلك حيث يقول ان القول بأن القتل الجماعي الذي ارتكبه الأسبان كان هو الطريقة الوحيدة للمحافظة على غزوهم ونتيجة لذلك لم يصفه المكسيكيون بأنه وحشية أو قسوة ، تقول ان الجيرة لا تفقد جانب الاثم فيها بسبب فوارده عادت من ورائها ، فحقيقاً اننا نحكم على الأفعال بتأثيرها ، ولكن مثل هذا الحكم على الرجال هو في حد ذاته اهدار للقيم الأخلاقية .

ان الحكم على الأفعال والتصرفات لا يكون على أساس نتائجها ، ولكن يجب أن ينشئ الحكم على مبادئ عالمية ثابتة ، فان المثل القائل بأن التاريخ أثبت أنهم على حق أمر لا يمكن الدفاع عنه . فالتاريخ دائماً الى جانب القوة وليس الى جانب الحق ، ولا يلزم أن نسلم بالأمور كما هي لأنها وقعت فضلاً بتلك الصورة . ان هذا المفهوم الأخلاقي الذي يحكم على الأمور من حيث نجاحها أو فشلها ما هو الا مفهوم لا أخلاقي ، ومونتسكيو يتخذ في هذا الأمر موقفاً معارضاً تماماً لموقف ما كيا فيللي .

أما عن النموذج البيولوجي الذي اتخذته مونتاني لتقسيم تاريخ البشرية الى مراحل هي الطفولة والتطور والانحدار، فقد حل محله عند مونتسكيو الرأى النسقي حيث يتخذ تاريخ المجتمعات المختلفة بعدا واحداً من الأبعاد، والحكم عليها لا يمكن أن يتحقق الا من خلال توافر المعلومات عن تلك الشعوب أو المجتمعات وليس على النظرة للمجتمع ككل، بل بالنظر الى كل عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية نظرة فاحصة مدققة.

يعتبر هذان الموقفان بالنسبة لنا من المواقف المثالية لأكثر من سبب واحد أن مونتاني يستند في كتابات أخرى خلاف كتابه «الشقوق» عن مبدأ التسامح العام الذى يقول بأن العادات والتقاليد كلها شرعية وصحيحة وأن البربرية لا توجد في العالم، ونحن نستخدم كلمة البربرية لوصف ما هو غير مقبول لنا، والأوصاف التى أوردها مونتاني هي في الحقيقة خاضعة لحكمنا الشخصى عليها كقيم، وهي لا تقدم لنا كقيم عالمية ثابتة حيث أعلنه مونتاني مدخل نسبي، وأنتا لن ندesh حيشا نجد أنها تأخذ مكانتها بناء على تفضيل الأفراد ومن بينهم مونتاني نفسه، ونلاحظ في حقيقة الأمر أن العالمية أو العمومية عند مونتاني هي من نوع عادى جدا، وأنها عرقية أو تابعة من الذات، و معنى هذا الاهتمام المطلق في حد ذاته أن الآخرين لابد وأن يقفوا موقف الجدل أو ضرب المثل وأن تقومهم النهائي يبنى على عدم تفهم الأمر خاصة اذا لم يكونوا متصلين بالاغريق على الصورة التى يدعيها. ولعل هذا المنظور المثالى الذى يرى به الآخرين لم يخدم بأى حال من الأحوال أغراضهم (حتى لو كانت تؤكد نيتهم الطبية ازاء الآخرين) وذلك لأنه في حالة غياب أى نوع من الحدود التى تفرضها المعلومات فمن السهل جدا أن يأتى المثال المضروب بعكس ما يقصد به مما يصل بالأمر في النهاية الى وضع سيء للغاية. ويبدأ احترام الآخرين بالاعتراف بهم على ما هم عليه وليس من خلال مديح منبث من عكسه. و يكون أول انتهاك لهم هو اتخاذهم وسيلة للحدث عن أنفسنا بالمقارنة، وإن لم يكن مهما فيما بعد أن نحكم على الشيء بأنه حسن أو قبيح، فنحن نعلم انه لا يكفى اليوم أن نرفع من قيمة الاستعمار لمجرد أن المستعمرين كانت لهم نوايا طيبة لتحقيق إيجابيات لهذا الاستعمار مثل استعمار افريقية في القرن التاسع عشر الذى كان مقصده في القضاء على تجارة الرقيق متفقا مع الاتجاهات التى نادى بها مونتاني.

أما عن المزج بين النسبية والعالمية التى نجدها عند مونتسكيو فإنها أمر مختلف تماماً من حيث اتصال المدخلين بالموضوع ومن حيث أن الهدف الأكبر لهذا المدخل الذى يتضح فى روح القانون يتكون من محاولة للعثور على كيفية تطبيقهما، فالنسبية المتطرفة هنا ما هى إلا وهم مجرد، ولكن لا يمكننا التسليم بالأمر هكذا لأسباب ترجع الى أن العالمية تنكر تعددية الثقافات وتؤكد مشاعر المساواة التى تغلب الأفراد ولعل تلك النوعيات من الأحكام العامة التى توجد فى كل تعاليم المسيحية قد تلاشت مع التغير الذى أصاب الدين، ولكننا رأينا ما أولاها مونتسكيو من اهتمام للتمييز بين التمسك بالأمور الدينية وبين القوانين الطبيعية العامة من جهة أخرى، ولقد فتحت العالمية المعرفية الطريق أمام مونتسكيو للتعرف على الآخرين، فإن عنصراً واحداً من حضارتهم ليس له فى حد ذاته معنى بالمقارنة بمثله من الظواهر التى توجد فى حضارتهم، ولكن معنى ذلك العنصر يستبين فى موقعه وعلاقته بالعناصر الأخرى لنفس الثقافة. وفى نفس الوقت سمح منهج المعرفة الجزئية عنده برفض التقسيم الحاد بين الأشياء الحسنة والأشياء السيئة، وكذلك أدى به الى التمييز بين القيم فى الحكم عليها أحياناً باسم المبادئ المثالية على ما أحياناً أخرى باعتبارها وظيفة من وظائف الأخلاقيات العامة العالمية.

وربما يظن البعض أننى أفضل هذا الموقف الثانى، غير أننا نلاحظ أن اتجاه أو موقف مونتاني قد فرض نفسه كمنهج مثالي على مدى القرون التى تفصلنا عنه، فى حين يبقى منهج مونتسكيو فى مكانه مدخلاً هامشياً، وحتى فى وقتنا الحاضر نجد أن أغلب الآراء المنتشرة الذائعة مشتقة من موقف مونتاني الذى يتلخص فى التعاطف البسيط مع قضية القهريين يتبعه سوء فهم للحقائق المتعلقة بهم ثم يؤدى بدوره الى نوع من التعصب العنصرى، فلماذا هذا الظلم الواقع؟ اننى أميل الى البحث عن الأسباب التى أدت الى تفشي هذا الموقف الذى اتخذ مونتاني مع روح الحضارة الأوروبية فى تلك القرون، وهى الروح التى تشمل فى وجودية طيبة لدى المستعمرين، ولقد ارتفع صوت مونتسكيو بعكس ذلك تماماً، ولكنه لم يسمعه الكثيرون لأنه انطلق منكراتى برضى مبدأ أعادية الثقافات ويؤمن بتعديتها.

فهل تتغير الأمور اليوم؟ وقد بدأنا نتفق على أن ننظر الى مونتسكيو على أنه طليعة رجال العلوم الاجتماعية فى العصور الحديثة، وبدأنا ندرك أن المعارف والمعلومات لا

تعتبر هدفا لذاتها، وإنما تمثل اتجاهها أخلاقيا، وربما كان من الضروري أن ننتظر حتى ينتهى الاستعمار لنبدأ الكلام عن ادراكاتنا للحضارات الأخرى أولا وقبل كل شيء باعتبارها شيئا يخص الآخرين، وليس باعتبارها مثالية أو مضادة لنا، ويؤكد هذا في نفس الوقت اختياراتنا الأخلاقية والسياسية، وهنا قد يحدث اهتزاز صورة مثالياتنا لو أننا عرفنا الحقيقة عن الآخرين. وابتداءا بأنفسنا عن الدوران في اطار معلق من النسبية الصارمة فإن معارفنا عن الآخرين بهذه الطريقة سوف تسمح لنا بأن نحكم عليهم وعلى أنفسنا الحكم العادل.

بقلم: جيجتيان تودوروف

ولد في بلغاريا، يعمل منذ عام ١٩٦٨ باحثا في المعهد القومي للبحوث العلمية، نشر مؤلفات عديدة عن النظرية الأدبية وغيرها

ترجمة: محمد جلال عباس

رئيس قسم الترجمة بجامعة الملك عبد العزيز بالدمام السعودية

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الاجنبى	العدد وتاريخه
■ المخبر الحائر بقلم: ستيفانو تانى	- Le Detective Ecartele Par: Stefano Tani	العدد ١٢٠ ١٩٨٢
■ التكنولوجيا والقصة الحديثة: نظرة تاريخية بقلم: كبريال سنغ	- La Technologie et le Roman Moderne: Une Perspective Histoire Par: Kirpal Singh	العدد ١٢٠ ١٩٨٢
■ الوطنية والاحجار القديمة بقلم: اجناسيو برنال	- Patriotism and Old Stones by: Ignacio Bernal	العدد ١٢٥ ١٩٨٤
■ روايات الرحالة عن المكسيك بعض الاساطير المختارة De quelques Mythes Bien Etablis بقلم: كارلوس مونيفيد	- Relations de Voyages; au Mexique. Par: Carlos Monsivais	العدد ١٢٥ ١٩٤٨
■ اخلاقيات الغزو: بقلم: جفتان تودوروف	- The Morality of Conquest by: Tzvetan Todorov.	العدد ١٢٥ ١٩٤٨

العدد السبعون
السنة التاسعة عشرة
أغسطس/أكتوبر ١٩٨٥



دھوجیب

مصباح الفكر

في هذا العدد

- العلم الحديث وتعايش العقليات
- التنمية ونقل التكنولوجيا ونقل الثقافة
- أمريكا اللاتينية : الثقافة والفقر
- نحو صياغة لنظرية التحديث
- المظاهر السحرية في الارهاب السياسي
- ثبت

رئيس التحرير

الدكتور محمود الشنيطي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. محمد عبد الفتاح القصاص

فوزي عبد الظاهر

محمود عبد الحميد السيد

محمود فنؤاد عمران

الشارح الفني

عبد السلام الشريف

العلم الحديث وتعايش العقليات

يعرف التاريخ تقاليد علمية كثيرة ، تقاليد راسخة ، وفعالة ، وشاملة ،
وتقدمية (١) . والظواهر عديدة ، على مدى المجالات الحضارية الكبرى ، ولكنها غير
منتظمة . ويشكل العلم الصيني في الزمان الموعول في القدم ، ثم العلم الاغريقي ،
والعلم العربي موضوعات للبحث والتحرى في صالح المعارف التاريخية ، وكذا لصالح
مؤرخ العلوم والفلسفة ، كما تشكل نظما كان الكثير من عناصرها مصدرا « للعلم
الحديث » كما نسميه ، أو كانت أجزاء متكاملة من نظام المعارف والممارسات الذي نشأ
منذ أكثر بقليل من ثلاثة قرون و « الثورة العلمية » لا تعنى من حيث التطور اللغوي
في العصر الكلاسي بأوروبا انفسا تاما عما سبقها : فعلم الفلك الصيني ، والجبر
العربي ، والنظام الاستشفائي في العالم الاسلامي قد استخدمت . كانت أيديولوجية
العلميين وهم يدونون تاريخهم الخاص ابتداء من القرن التاسع عشر تنزع الى اعتبار
العلم الحديث مجرد ظاهرة أوروبية .

(١) نص منقح من اسهام في ندوة « كنجستون » - « الملام والمجتمع » التي نظمتها اليونسكو في

بقلم : كلير سالومون - باييه

بعد أن كانت مشاركة في السوربون والمركز القومي للبحوث الاجتماعية أصبحت الآن أستاذة في جامعة ليل حيث تقوم بتدريس تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم وقد نشر لها كتب عديدة في هذين الموضوعين .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس في الحقوق من جامعة باريس ودبلوم في القانون من جامعة القاهرة مدير إدارة التحقيقات القانونية بوزارة التربية والتعليم سابقا .

هذا التناسي للأصول ، الذي يمكن تفسيره بالتحليل ، ان لم يكن له ما يبرره ، تصاحبه قصة أخرى ، قصة التوسعية (سياسة التوسع الاقليمي - المترجم) في العصر نفسه ، توسعية الدول العظمى الأوروبية وغير الأوروبية ، كاليابان وروسيا ، تلك التي تستمد قوتها العسكرية والصناعية من استخدام معطيات العلم والتقنية الحديثة ، وتنظيم الانتاج العلمي لأغراض غير علمية . باختصار ، لم يتم تصدير نظام العلم الأوروبي بقوة الحقائق الثابتة وحدها . يقول كلود ليفي شتراوس :

« الانضمام الى نهج الحياة الغربية ، أو الى بعض مظاهره ليس أمرا تلقائيا كما قد يظن البعض . ولهذا السبب ، قد ينتمى شخص اليوم الى ثقافته التقليدية ، وإلى الشبكة العلمية الدولية ، فيترك معمله ، ويبحث عن تقنية شائعة تنسم بخصائص ثقافية قومية ، ويصحب ذلك أحيانا توترات وانحرافات شديدة . لذلك ففي وسع بلد ما أن ينشئ شبكة استشفائية غربية ، ويستحث أبحاثا طبية أحيائية على مستوى عال تبعا لمعايير العلوم الدولية ، ويدعم في الوقت نفسه الطب التقليدي بمعاونة منظمة الصحة العالمية . »

هذا العلم الحديث ، وطبيعته أن يكون دوليا ، على النطاق العالمى ، هو أولا مؤسسة بمعنى ثنائى : فهى تحدد وتظهر موضوعا علميا جديدا ، نظريا كان أو عمليا ؛ ثم هى تفرض وتنقل بعض الوقت مجموعة من المبادئ والنظريات والتقنيات ، الأمر الذى يفترض وجود وحدة علمية متناسقة ، تنضوى فى مؤسسات ، تضم المعامل التى هى أماكن للمعارف التقليدية الصحيحة ، وكذا للابتكار والتجديد ، وأيضا للتمويل والإدارة ، وتخضع لآراء المجتمعات والمؤسسات ، والإرادة الدولية ، ان لم تكن محايدة .

المؤسسة العلمية

تنتمى المؤسسة العلمية الى ثقافة تتميز بأنها تدعى الشمولية . وسوف نرى السبب فى أن هذه الشمولية جديرة بالتنوع ، ان لم تكن تستحق البحث والاستقصاء ولا يعنى هذا أن المؤسسة العلمية يمكن أن تنتقل فى أى وقت وإلى أى مكان دون استيفاء بعض الشروط . والواضح على أية حال أن هذه الشروط ليست نتيجة لمعامل الصدفة ، أو لنوعية ذات طبيعة أوروبية ، أو عربية ، أو صينية .

وبقى حتى الآن سؤال جوهرى ، لا يتعلق بالسبب فى أن « الثورة العلمية » ابتداء من القرنين السادس عشر والسابع عشر قد نشأت فى أوروبا ، ولكنه يتعلق بالآخرى بالسبب فى أن هذه الثورة التى انصبت على المؤسسة العلمية كان موطنها الوحيد أوروبا . ومن هذه الناحية ، توضح أعمال جوزيف نيدهام التى تقارن الصلات بين العلم والمجتمع فى الصين وفى الغرب ، توضح ضرورة الالتجاء الى تفسيرات من نمط علم الاجتماع الذى يقيم وزنا ليس فقط للعوامل الاقتصادية ، ولكن أيضا للعوامل الفكرية (اللغة ، الدين ، الفلسفة ، اللاهوت ، المواقف حيال الزمن والتغيير ، الخ) .

ولكن اذا كانت هذه التفسيرات تدل على أن للمجتمع تأثيرا على العلم ، فانها لا تستطيع النزول بهذا التأثير الى عوامل اقتصادية بحتة (البنية الأساسية فى النمط الماركسى) ولا الى فعل العوامل الاجتماعية الثقافية (البنية الفوقية) . وقد يبدو من الأسهل تفسير نشأة الرأسمالية الصناعية ونهضتها عن تفسير نشأة العلم الحديث فى أوروبا ونهضته . فالواقع أنه يمكن فى الحالة الأولى التفاضى عن « تاريخ ذى صفة داخلية » ؛ ولكن فى الحالة الثانية ، ان كانت تفاعلات الأحداث ذات الطبيعة الاقتصادية والسياسية ، والمؤسسات العلمية ، والعقليات ، والممارسات تشكل أحد مفاتيح التطور التدريجى ، فان هذا المفتاح - الضرورى - لا يكفي للاحاطة علما بمنطق الاكتشافات ، ولا بقوة المفاهيم .

ويدين مؤرخو العلوم لالكسندر كويرى Alexandre Koyré الذى يعتبر أنه « من المستحيل أن نفصل فضلا تاما بين تاريخ الفكر الفلسفى ، وتاريخ الفكر الدينى الذى يسبح فيه دوما الفكر الأول ، أما لاستلهامه ، أو للاعتراض عليه ومن المستحيل

ايضا اهمال دراسة تكوين الفكر العلمى ؛ واعتبر أنه « من الضروري أساسا وضع الأعمال المدروسة فى بيتتها الفكرية والروحية وتفسيرها تبعا للعادات العقلية ، والأفضليات والكراميات لدى مؤلفيها » . العلم باختصار ليس محايدا ، مهما ادعى ذلك : « كل منهاج علمى يتضمن قاعدة ميتافيزيقية ، أو على الأقل بعض المسلمات عن طبيعة الواقع » .

لذلك فمهما انتقد المرء أعمال ماكس فيبر ، فإنه لا يمكن التفاضى عن « روح الرأسمالية » المرتبطة بالبروتستانتية – ادخار الوقت – للاحاطة علما بالخطوات الأولى للرأسمالية الصناعية ، وأيديولوجياتها فى الوقت نفسه . الا أن تاريخ « دول المدن » وبخاصة دولة مدينة فلورنسا ، مع تصاعد البورجوازية ، لا تفسر أعمال جاليليو ، كما أن البيئة الاقتصادية الاجتماعية فى مستهل القرن الثامن عشر لا تفسر أعمال نيوتن . فتحليل المؤسسة العلمية لا يقتصر على الدراسة التى يجريها علم الاجتماع .

وفى داخل العلم الذى يشكل خدامه كما نعلم مجتمعاً دولياً ينتمى الى نماذج واحدة ، ويعملون فى نطاق مؤسسات التعليم والبحث المتماثلة فى نمطها ، نجده اللغة والمفاهيم مشتركة لأن تشكيلها وممارستها المهنية مشتركة . وحين تذكر النوعيات القومية – فى الفروق بين ابنية المؤسسات ، وأساليب التمويل ، أو ببساطة أساليب انعاش العلم واحيائه – فذلك للاحاطة علما بالفعالية ، والآداء ، والسرعة الخاصة بالابتكار داخل الشبكة العلمية . وليس ذلك من أجل التساؤل عن طبيعة العلم وموضوعه ، ومكانته فى داخل ثقافات لا يمكن تعريفها عن طريقه – ولو بكيفية طوباوية (خيالية مثالية) ؛ وإنما ذلك بالأكثر من أجل التأسف على أن بعض المجتمعات أقل قدرة من غيرها – لأسباب تمت الى « المناخ ، والعادات ، والقوانين » كما يقول مونتسكيو – على أن تشترك مشاركة فعالة فى المؤسسات العلمية التقدمية الشاملة .

هذه الموضوعات المألوفة ، ان لم نقل المبتذلة ، تستدعى بعض الملاحظات ، فالولا ، الطائفة اللغوية ، وهى هنا اللغة العلمية ، مهما كانت التركيبات التى تجعل استخدامها ميسورا وملائما ، لا تعرف ثقافة ما ، ولكنها تعرف حيزا حركيا ، ووسيلة اسناد ، تستبعد منها الأحداث والرموز غير العلمية (حتى اذا وجدت عبارات مستعارة) . ولا شك أن فى وسع أى انسان أن يعيش من العلم ، ولأجل العلم . وكما لا يوجد رجل عظيم فى نظر خادمه الخاص ، فإنه لا يوجد انسان ، مهما كان عالما متخصصا فى العلوم البحتة يمكن انكار انتمائه الى ثقافة معينة – تقنيات الجسم ، أو المعتقدات ، أو الوجدان ، بالإضافة الى نوعيات التراث القومى :

يضاف الى هذا الحد الواقعى حد آخر : ذلك أن العلم يعرف بمزيد من التلقائية ما لا يكونه ، أكثر مما يعرف ما يكونه . والأمر كذلك بالنسبة الى « العقلانية » ، واللغة عند الاغريق فى العصر الكلاسى : فهنا ، رسم الاغريق صورة « البربرى » ، وهناك عرفوا الانسان اللاعلمى ، أى الانسان الذى لا يفهم شيئا فى نطاق الشبكة « العلمية » ولا يستطيع أحد أن يفهمه ، فهو بلا شك لا اعتبار له . ويتطلب تقسيم

العالم بعض التساؤل ؛ والسؤال التمهيدى هو : هل يمكن تصور ثقافة العلم فيها عنصر من عناصرها ، وهو كذلك كل شيء فيها ؟

ثانيا ، « العلم » الذى نتحدث عنه هو ضمنا علم البلاد المتقدمة ؛ هو النموذج الذى ترجع اليه البلاد النامية ، ويتكون من مجموعة من الظواهر المعروفة ، والمحددة ، والمؤرخة ؛ وتستند مشروعاتها من فعاليتها ، حتى ان التعبير القانونى للمؤسسات الدولية ، وهو « العلم والتطور » يلعب على وجهين : اذ يمكن التفكير بالعلم فى التطور الاقتصادى ، كما يمكن التفكير فى التطور العلمى لذاته مع الاسقاطات التى يمكن بطبيعة الحال توقعها (اشباع الحاجات القومية ، وكذا الاسهام فى تقدم العلوم الدولية) .

العلم هنا ليس هو الذى عرفه ارسطو بأنه « ثمرة الرغبة فى المعرفة » ، اذ الرغبة هى بمثابة القدرة عند الشخص الذى يرغب ، وموضوع هذه الرغبة هو حكمة الأشياء ، وسببها ، وحجتها - أو التعقل - ذلك أن العلم الغربى بأبطاله الرمزيين ، جاليليو ، وديكارت ، ونيوتن لا يمكن أن ينفصل عن التقنية - تقنية مطبوعة بدورها بخاتم العقلانية العلمية نفسها : فالعلوم الرياضية ، عن طريق الجبر والهندسة ، والتجريب والبرهان تبدى طواهر لم تكن معروفة من قبل الا فى المجال النظرى على أحسن تقدير . وبعد تطبيق القياس الذى يقرن فى نفس المشروع الآلى العلم بالتقنية ، تتول المغامرة الاقتصادية الصناعية فى أوروبا الى انتصار التكنولوجيا .

العلم والتقنية

هذه « الرغبة فى المعرفة » عند الاغريق فى العصر الكلاسى ، وعند الرعاة فى العصر الحجرى الأخير ، لا تتبدى من حيث المبدأ غريبة أو معادية « للرغبة فى القوة » . ولكن « الرغبة فى المعرفة » لا تعرف بأنها « الرغبة فى القوة » ، كما أن المعرفة لا تعرف بأنها القوة . والصيغة البيكنية (نسبة الى الفيلسوف فرنسيس بيكن - المترجم) : « المعرفة قوة » - لحضنت وأعلنت عن الثورة العلمية فى العصر الكلاسى الأوروبى ، والأبنية العلمية الصناعية التى أعقبتها فى العالم الحاضر هذه الصيغة لم تجهل الرغبة : مطاردة « بأن » أحد آلهة الرعاة عند قدماء الاغريق - المترجم) ، وهى مجاز المعطيات والتجارب ، مثلها مثل كل بحث واستقصاء ؛ هذه المطاردة لا تخلو من المتعة ، أو اللعب ، أو الصدفة .

الأ أن ماثلة المعرفة بالقوة تهمل امكانية وجود فارق ما - فارق يميز على سبيل المثال فى عيني أفلاطون الجبرتين بين السوفسطائى والسياسى ، وكذا بين من يبحث عن الثبانات الأثرية ليبيع لهم الوسائل التى تكسبهم القوة ، وبين من يبحث عن التناسب الصحيح بين العناصر المختلفة لمجتمع بشرى - هذا الفارق هو الوسيلة الوحيدة للتمييز بين ما هو فى النشاط المختلط ، أى البحث العلمى ينتمى الى الحقيقى والى المزيف ، الى النافع الفعال والى الحادع . هذا الفارق هو الملح الذى يتيح التمييز بين

« الغايات » العديدة والمختلفة للنشاط العلمي « غير الخالص » كما يزعم البعض ، ولا مغبوشا كما يريد البعض ، الآن أن يقنعوا الناس به . كذلك فإن حدود هذا الفارق بين المعرفة والقوة – مهما كانت هذه الحدود ضيقة – تطرح مشكلات العلاقات بين العلم والتقنية ، بين العلوم الأساسية ، والتطبيقات العلمية ، بين العلوم النظرية والمعرفة التقنية لدى المهندسين ، والبنائين والصناع الحرفيين .

وتبعا للثقافات ، تبحث هذه المشكلات في شكل حكايات ، أو أساطير ، أو تحاليل تاريخية فلسفية ، أو نفسية اجتماعية : حكاية الذى طوع النار ، وأسطورة بروميتيوس ، والتفرقة بين النظرية *theoria* والتطبيق العملى *praxis* بين العلم *épistémé* وبين الفن *techné* ، بالإضافة الى توزيع المهام بين الطبقات والطوائف . وبدلا من سؤال عن التعريف – ما هى التقنية ، ما هو العلم ؟ يطرح سؤال عن الأصل : أصل مشترك أو غير مشترك ؟ اشتقاق الواحد من الآخر ؟ ان طبيعة الحكاية والأسطورة أن تجرى حديثا عن الأصل : نشأة الكون ، مولد النار ، والتعدين ، أصل حقول الأرز ، اسراج الخيول ، وما الى ذلك من القصص التى تروى وتسمع ، وتصدق أو لا تصدق ، والتى تتعلق اما بنشأة التقنيات المستعملة عادة ، أو الحكمة فى نظام العالم – السماء ، أو نظام تعاقب الأيام والفصول ، أو نظام الامبراطورية .

ويبدأ التحليل التاريخي والفلسفي انطلاقا من نقد فكرة الأصل : فالحدث «الأول» ليس هو الأصل ، ولكنه أثر لوحظ فى الظاهرة ، اثر يصلح كل مؤرخ أنه الأول مؤقتا ، ويتعلق « باختراع » حدث جديد . وليس فى التاريخ وجود لزمان « الصفر » . والفلسفة حين تستعير من التاريخ الأحداث التى تدل على بدايات – مثلا بدايات استخدام الآلات ، أو بدايات الرأسمالية – تتساءل عما يسر وقوع هذه الأحداث ؛ وبحثها عن الأصل هو فى الواقع تحليل للظروف التى أتاحت نشأة الظواهر المكتشفة : فيحل محل الأصل الفريد للأسطورة تحليل للظروف العديدة ، المادية وغير المادية التى تعرف روح الظاهرة المقصودة ، التى اكتشفت وتحدد تاريخها ، وجعلت موضوعا لبحث دقيق .

وانى لأرجو الإبقاء على الفارق بين المعرفة والقوة ، مهما كان بسيطا ، على الأقل لأسباب منهجية . والسؤال المطروح بداية ذى بدء يتعلق بالجنور الثقافية والاجتماعية والفلسفية للتقاليد العلمية . أعود الى الموضوع فأتساءل : ما هى التقاليد ، وما المقصود بالعلم ؟ هل المقصود العلوم والتقنيات – المعرفة والقوة – أو نقر بأن العلم فى أوروبا بالأمس كما هو اليوم فى بعض البلاد النامية لم يتحكم دوما فى تطور التقنية ، أو لم يوجه هذا التطور ؟

التقنيات هى جزء مما يسميه فرناند برودل الحضارة المادية : وفى الامكان ادماجها بالكامل فى الشبكة الدينية والاجتماعية لحضارة ما ؛ فتوزيع المهام التقنية يماثل توزيع المهام الاجتماعية أو الدينية . ويمكن فى مقابل ذلك أن تعرف التقنيات

طائفة اجتماعية - وبالأجمال طبقة اجتماعية - بانتمائها الى عملية الانتاج نفسها ، وهذى هى وظيفة طوائف الحرفيين فى الغرب فى العصور الوسطى ، ودور الصناع فى التقاليد الاسلامية ، المدون فى وصف (طوبوغرافيا) المدن ، وتعريف العامل الكادح (البروليتارى) فى عصر الآلية الصناعية . ولكن ، قبل النصف الثانى من القرن التاسع عشر حيث بدأت الصلات بين العلم والتقنية تصير أكثر وثاقة واستمرارا ، لا يمكن القول بأن العلم والتقنية قد سارا جنبا الى جنب ، على اتفاق ، أو اغتذى أحدهما من الآخر . وفى الواقع لم يعتمد التقدم التقنى لزمان طويل على تقدم المعارف العلمية ، فى حين كان العلم مدينا للتقنية . ذلك لأنه اذا كانت التقنيات قد أوحى للعلماء بالموضوعات الخاصة بأبحاثهم ، وأتاحت لهم بفضل الأجهزة العلمية وسائل جديدة لأداء أعمالهم ، فإن ضبط الأدوات والتقنيات ، وحتى الماكينات ظل زماما طويلا وغالبا من اختصاص الصناع الحرفيين لا من اختصاص العلماء : فلم يكن ثمة حاجة الى العلم لصنع تلسكوبات ، ولكن كان العلم فى حاجة الى تلسكوبات ليثبت صحة الانتقال من نظام بطليموس الى نظام كوبرنيكوس ، وكبلر .

وليس هناك صلة بين النشاط العلمى فى العصور القديمة ، والعصر الوسيط ، وحتى فى عصر النهضة ، وبين المكاسب التقنية التى شهدتها كل عصر من هذه العصور . هذا حقيقى ، حتى انه من وجهة توازن قطبى التقدم التقنى ، كان لابد من انتظار التسارع الذى يبدأ من مستهل القرن الثامن عشر ، وبخاصة التاسع عشر حتى يمكن الكلام عن حدوث انفصام . ففي الشرق الأقصى ، وفى الغرب بلغت التقنيات مستويات متماثلة ، وجرت بالفعل مبادلات من طرف لآخر ثم انقطع فيما بعد هذا التوازن ، اذ ركزت الصين ، وانطلقت دون التوغل الأجنبى فى عهد أسرة مانتشو ، فى حين راحت أوروبا (وبالأخص القسم الشمالى منها المنفتح على المحيط) تركز قوى التجديد التقنى : واقتضى الأمر على أقل تقدير قيام الثورة العلمية والثورة الصناعية لتحويل سرعة التجديد التقنى واتجاهه فى حركة « اخصاب هجين » قوى ومدروس . الا أن هذا الاقتران لم يظهر حقيقة الا اعتبارا من القرن التاسع عشر . بقول برودل Braudel ، بذلك « كل شيء تقنى ! وكل هذه الحركات هى ثمرة معرفة متراكمة » . حقا ، كل شيء تقنى ، ولكن ليس كل تقنية هى تكنولوجيا . فمنذ قرن من الزمان ، تجلت ظاهرة جديدة ميزت العالم الصناعى : اذ راحت التقنيات تهيم جوا علميا فى حين أنها تابعة فى تقدمها ، وبصورة مباشرة لتقدم المعرفة العلمية . والآلات البخارية قد وجدت ، وعملت ثمانين سنة وأكثر قبل أن تعرف القواعد العلمية التى تحكم تشغيلها ، ثم تفهم « وتطبق » . الا أنه ، ابتداء من صياغة قوانين الديناميكية الحرارية بالذات ، توثقت شيئا فشيئا صلة عالم الصناعة بنظام العلم .

وفى تاريخ العلم الحديث ، منذ ثلاثة قرون ، كانت هذه المبادلة بين العلم والتقنية مفامرة حديثة ، حتى ليدعش المرء من انفصالهما فى الماضى . مثال ذلك أنه فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كان من المدهش ذلك التناقض بين ازدهار الرياضيات

الاغريقية وبين ركود الحضارة التقنية المعاصرة لها . وقد تساءل أ. كويريه A. Koyré قائلا : « لم لم يطبق مخترعو ال épistémé - أى العلم - على ال praxis - أى الممارسة العملية - ؟ » بعبارة أخرى لماذا لم يطور العلم الاغريقى التكنولوجيا ، مع أنه صاغ فكرتها ؟ » هذا الاستفهام يسهم فى الواقع فى فكرة ترتد الى الماضى : فما كان هو القصد والقاعدة منذ القرن السابع عشر ، وصار الحقيقة الواقعة اعتبارا من القرن التاسع عشر - الا وهو الصلة الوثيقة بين العلم والتقنية - لم يكن مشكلة بالنسبة الى حالة الحضارة التى كانت تعتبر التقنية بمثابة « عمل تقليدى فعال » ، والعلم بمثابة رؤية نظرية للجوهر . هذا السؤال يمكن اليوم أن نعكسه فنقول : أولئك الذين يستخدمون التقنيات الحديثة لماذا لا يطبقونها على العلم ؟ بعبارة أخرى لماذا لم تطور التقنية الغربية فى كل مكان ترسخ فيه . وتنتشر وتباع علما فتفترض مع ذلك فكرته ؟ هذا الاستفهام يسهم أيضا فى فكرة وهمية : « فكرة ديموقراطية علمية شاملة ، تنتمى الى تلك الشبكات الدولية الرفيعة التى يتجادل خلالها باحثون نشأوا فى نفس المعاهد العلمية ، يتكلمون لغة واحدة ، وينشرون أعمالهم فى نفس المجلات ، ويناقشون نفس المشكلات الموصوفة فى المراكز بأمل الحصول على نفس المكافآت ، والوصول الى نفس المصادر . إثباتا لذلك ، فإن عبارة « العلم والتقنية » ليست من قبيل اللغو ، الا من حيث الفكر والخيال . هذه العبارة تقرر فى الواقع نظامين منفصلين : النظام التقنى ، التقليدى أو المتقدم ، الذى تحول الى تكنولوجيا أو لم يتحول ، ويعرف الحضارة المادية المألوفة (استخدام أقدم تقنيات الزراعة قد يصاحبه استخدام الترانزستورات ، أو أن الحساب بالعداد قد يصاحبه استخدام الحاسبات الالكترونية) ؛ والنظام العلمى الذى يعرف نظاما خاصا من المراجع ، وهو نظام مستقل تقريبا ، لا معنى ولا استعمال له الا لمن يعرفونه ويصلون اليه بتأهيل خاص . وعالمنا المعاصر يسمح بالتجمعات ، المفاجئة أو المدرجة ، والاستدلالات ، المفروضة أو المرغوب فيها ، وتقنيات قائمة على معرفة تقليدية ، وأخرى مقترنة بالشبكات العلمية (والصناعية) الدولية . ومن قبل ، فى البلاد الصناعية القديمة ، والمتقدمة فى المجال العلمى ، فإن الحداثة التقنية الشائعة - من تعلم القراءة والكتابة ، واستخدام الأنظمة ، والكهرباء ، ووسائل المواصلات ، والهاتف ، والتلفزيون ، ومواد التخليق ، وغيرها - هى مع ذلك غير مفهومة على أنها حقائق علمية الا عند عدد محدود من الذين يستخدمونها .

ونحن ، كما يقول جاستون باشلار Gaston Bachelard نعيش العقلانية التطبيقية ، والمادية المنطقية دون أن نكون بذلك عقلانيين : تلك هى حالة مستهلكى التقنيات والعلوم المقترنة بعضها ببعض ، حالة تعبر عن حد لاستيعاب المعرفة المتراكمة . وبخصوص المعرفة ، فهى معرفة كيف نعيد عمل الشيء . ولا بد أن كلا منا يقر بأنه لا يعرف الا القليل جدا من الأشياء ، أو لا شيء تقريبا ، مما يشكل عالمنا التقنى . ويحل محل الفرد ، فى الحدود التقليدية لأسرار الصناعة ، أو المهارة البدوية ، أو الحرف المحفوظة ، حدان : تعقد الشبكات الاقتصادية والعلمية التى يفترضها

موضوع واحد بسيط ، كالمصباح الكهربى ، أو لتر اللبن النقى بكتريولوجيا ؛ واتساع فروع المعرفة وكثرتها ، وتخصصها ، مثلها مثل موضوع الثقافتين - الموضوع الأثير لدى ك. ب. سنو C. P. SNOW ، وهو موضوع متفجر ومتضاعف تبعا لتنوع المجالات ، والعلوم ، وقرعاتها ، مما يشهد به فى الوقت الحاضر العلوم الرياضية والطبيعية . فسائق السيارة الذى يجهل كل شيء عن محرك الاحتراق الداخلى ، ويلجأ من وقت لآخر الى صاحب الجراج ، والميلانيزيون الذين يحتفلون بطقوس « اله السفن الشاحنة » فى مواسم رسو سفينته ، هؤلاء يشتركون فى أمر واحد على الأقل : ذلك هو الحفاظ على وحدة التكوينات الشائعة التى تجمع جنبا الى جنب أشياء تنتمى الى نظم تقنية مختلفة ، تتعلق بعقليات مختلفة ، هؤلاء جميعا يضعون ثقتهم فى غيرهم . . . ميكانيكا السيارات ، ورابطة قانون ألعدد ، عقد الصيانة الذى يضاف اليه الرابطة الشخصية ، رابطة الثقة ، وقرب الشيء المقدس ، كل هذه أمور عقلانية تحيل الى صلات ، الى تكنولوجيا لا تعتمد على تفهم كيائها . هنا ، يستطيع الانسان منذ الآن أن يفعل أكثر مما يعرف .

كتب ليفى شتراوس أن الانسان منذ زمن بعيد « لا يدرك طبيعته فى آدمية مجردة ، ولكن فى ثقافات تقليدية » . وتعرف الثقافات بقيم وممارسات اجتماعية ، وبانتمائها الى نظام تقنى معين . والعلم والتقنية لهما غايات مختلفة . وتبعا للثقافات ، وقد يعنى العلم ، وقد عنى فعلا فى التاريخ بمعرفة المبادئ الرياضية ، وكذا (عند قدامى الاغريق) اثبات معرفة أصول الحكم لدعم النظام المطلق (فقهاء الصين فى القرن الرابع قبل الميلاد) ، فى حين أن التقنية تغنى ممارسة تستهدف الانتاج أكثر مما تعتمد على المعرفة . وهما اليوم ، كما قلنا وجهان لنشاط واحد لم يعد يفرق بين الانتاج وبين المعرفة النظرية التى تغتذى بها ، ومن ثم كانت الصيغة « العلم والتطور » التى تجعل من العسير تصور تنوع الثقافات ، وخصائصها ، وقدرتها على الادماج والتعديل ، ان لم يكن على رفض ذلك المحور الحاسم الذى يتبدى بمثابة محور عام شامل .

الشامل ، والقابل للشمول

للشامل معنيان : معنى منطقي ، ومعنى جغرافى . من الأمور الشاملة ، اقتراح ، أو ظاهرة لا يقبلان أى استثناء . والشمولية هى المعيار الذى يتيح فى نطاق تحليل تصورى - تمييز العناصر الطبيعية من العناصر الثقافية التى تخضع لمعيار القاعدة ، ولما هو نسبى ، وخاص . ومن الأمور التى يمكن أن يقال انها شاملة الاقتراحات والظواهر التى يمكن أن تمتد فتشمل العالم بأجمعه . أما المعنى الجغرافى فانه مدرج قانونا فى المعنى المنطقي . والواقع أن هذا غير صحيح : فعلى الرغم من دوام صفة « الشمول » لعدد من الأحداث ، والاقتراحات ، والتقنيات النابعة من الثورة العلمية فى القرون الثلاثة الأخيرة ، لم يزل الاختراع والتجديد فى العلوم والتقنيات من صنع عدد محدود من البلاد المتقدمة التى تستخدم اللغة الانجليزية (الى جانب

لثفتها المحلية) وتعمل بأسلوب شامل وجماعي . كتب ليفي شتراوس منذ قرابة ثلاثين عاما : « لا فائدة البتة من الرغبة في الدفاع عن أصالة الثقافات الانسانية ... ومن العسير للغاية على عالم الانثولوجيا أن يجرى تقديرا صحيحا لظاهرة مثل تعميم الحضارة الغربية » . وحينما يتردد عالم الانثولوجيا في تقدير تصادم الحضارات ، ومخاطر المواجهة بين نظم ثقافية متنافرة ، فهل يكون الفيلسوف ومؤرخ العلوم في وضع أفضل للحكم على الوسيلة التي تستطيع بها هذه النظم أن تتصل فيما بينها ، وتتداخل ، وتتبنى عقليات غريبة عليها ؟ .

ومع ذلك فإن السؤال الآتي : « هل هناك ثقافات ترحب بنوع ما بالعمل (الغربي) ؟ » يستدعي ردا ايجابيا . لو أننا رجعنا بمصادر هذا العلم الى عملية تحويل الطبيعة الى رياضيات ، والى البرهان التجريبي ، لاتفصح لنا أن كل ثقافة تعتنق نظاما من الظواهر الطبيعية التي لا تقيم وزنا للعقلانية الرياضية ، لا تصلح لأن تستخدم الأسلوب العلمي . ليس معنى ذلك أن العقلانية الغربية تنكر هذه الثقافة ، ولكنها ببساطة تعرفها بأنها ثقافة « أخرى » ، واختلاف ممارستها لا يعني أيضا أنها ليست ذات فعالية . ولكن هذه الغربة لا تدعى أن لها قوة تطبيقية شاملة حيثما لا تكون هناك عقلانية علمية ، الا بأن تفرض بمثابة مسجلة نظاما - دوام قوانين الكون - تستمد منه العمليات الرياضية والبرهان التجريبي لكي تؤثر تأثيرا شاملا في الظواهر الطبيعية .

ومن لو كريس Imre Lacroce الذي يتحدث عن الطبيعة على أنها عقود foedera الى أينشتين الذي يصرح بأن « الله بصير » ، وليس ذا طبيعة خبيثة . ومسجلة هذه العقلانية هي أن الكون يعمل تبعا لتنظيمات شبيهة بالمراسيم ، مراسيم يصدرها مشرع « ذو عقلانية سامية » ، مراسيم رأى مؤسسو العلم الحديث ، ديكارت ، وكبلر ، ونيوتن أنها « تكشف » للنفس البشرية . وهذا ما دعا جوزيف نيدهام الى أن يوضح بصورة حسية الفرق الأساسي بين مفهوم نظام العالم في الصين التقليدية ، وبين مفهومه في عصر النهضة بأوروبا . فهنا تصلح قوانين الطبيعة للأرض والسماء تبعا لنظم وضعها مشرع عقلائي ؛ أما هناك فلا توجد سلطة عليا تنشئ نظاما من علاقات السببية ، ولكن يوجد تعاون عضوي يعرف حقيقة كونية : وليس للقانون تمثيل واضح خارج الشئون البشرية ، حتي ان معقولة العالم غير مكفولة بالمرّة .

ويضرب نيدهام مثلا بالدعاوى التي أقيمت في أوروبا في العصر الوسيط لمكافحة السحر والشعوذة ، ضد الديوك التي تضع بيضا . فهذه الديوك تنتهك النظام الإلهي ، فيحكم عليها بالاعدام حرقا . ويثبت نيدهام أن الصين الطاوية لم تفكر البتة في إقامة مثل هذه دعاوى : فهي تعتبر هذه الظواهر « لعنات من السماء » ، و « نكبات سماوية » ، لا تنفيا لتغيير نظام الكون الذي يصونه الله . وأخيرا ، فالعلم قد تطور وفرض نفسه بغض النظر عن ضمان مشرع سام . ومع ذلك فإن انتظام الاحصائيات وتبصيراتها الرياضية تظل مكفولة بافتراض « العقد الثابت » ، والنظام

الذى لا يخضع للنزوات ، والتدخل التعسفى ، الالهى أو الشيطانى . ومن المستحيل ، من حيث المبدأ انكار النشاط العقلانى للظواهر الطبيعية ؛ ومن ثم ملاحظة نيدهام الذى يقيم بصورة رائعة الحدود بين الثقافات المهيأة لتبنى العقلانية الغربية ، وبين الثقافات المخلفة دونها : « ربما كانت العقلية التى قررت أن الديك الذى يضع بيضا لابد أن يحاكمه القانون ، ضرورية فى ثقافة ما حتى يمكن أن تنتج مستقبلا انسانا مثل كبلر ؟ » .

ان فكرة النظام العالمى - مذهب « الظواهرية » للفيلسوف الألمانى هوسرل Husserl فكرة اجمالية تقرر عددا من الأوضاع فى الوقت الذى تخضع فيه هى لهذه الأوضاع . هذه الرؤى والأوضاع العالمية قد تأخذ فى اعتبارها التطورات الغربية لثقافات هى مع ذلك قريبة فى لحظة ما ، بوساطة المعرفة والتقنية . وحتى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كان هناك ثروة مشتركة من المعرفة بين الصين والغرب . فالبوصله ، والبارود ، والطباعة كانت « تكنولوجيا منقولة » من الصين الى الغرب . كذلك سجلت نهاية القرن السابع عشر مبادلات بين الحضارتين فى مضمار مشترك ، مضمار العلوم الرياضية : يقول « مرسوم التسامح » الذى أصدره « كانج هى » فى عام ١٦٩٢ : « يشرف الأوروبيون فى بلاطى منذ زمن طويل على الرياضيات وفى أثناء الحرب الأهلية ، أسدوا الى خدمة عظيمة بفضل المدفع الذى صنعوه » . وقد شرح « النموذج الصينى » طوال القرن الثامن عشر قسما كبيرا من الأدب الأوروبى . ولنصرف النظر عما حدث بعد ذلك من منازعات وتعصبات ..

ولكن القطيعة بدأت فى القرن السابع عشر : فالأبنية الاقتصادية والاجتماعية تمهد فى أوروبا المجال للثورة العلمية والتقنية ، فى حين ترفض « البيروقراطية السماوية » فى الصين عقلية المفامرة والتغيير ، فيضاف الى الأبنية الاقتصادية والاجتماعية اتجاهات أخلاقية ، تشمل التعريف بالواجب ، واجب الوجود ، وواجب العمل . ويقول البعض ان تلك الأبنية تعتمد على هذه الاتجاهات . ومن الضرورى الرجوع الى السؤال الذى طرحه ماكس فيبر على نفسه : ما الذى شجع فى نظام القيم والممارسات الاجتماعية فى العالم الغربى نهضة الرأسمالية باعتبارها تكدر الثروات مرتبلا بشكل من أشكال العقلانية العلمية التقنية ؟ والمعروف أن اجابته مع ترددها ، ومناقشتها ، وانتقادها ، وتنوعها ، فانه لم تنكر : انه نوع من الأخلاقيات ، مجموعة من القيم الخلقية تشرح سلوكا شائعا ، وعقيدة ، عقيدة البروتستانتية التى نبعت من الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر . ومن تلك الآونة ، راح يصاحب تعدد الثقافات « معيار جديد » تفريجى ، يميز قدرة الثقافة على أن تستوعب ، مع العقلانية العلمية ، بعض الأبنية الاجتماعية ، والاقتصادية ، والبيروقراطية (ان لم يكن كلها) التى تجعلها فعالة .

هذا المعيار ، معيار فى الواقع غير مستقيم : فاذا كان فى مقدور المرء أن ينقل شيئا ما من مكان الى آخر ، نقلا ماديا بحتا ، فإن نقل التكنولوجيا يفترض ما هو أكثر

عن الانتقال (المادى) ، يفترض اعداد هيكل تعليمى وانتاجى قادر على التحكم فى انتاج المعرفة وتطبيقها . ترى هل يتحتم أن يكون هذا الهيكل مماثلا الهيكل الذى أنتج العلم الحديث فى البلاد الأوروبية ؟ ليس ذلك ضروريا ، كما أبان بحثى س . ناجاياما S. Nagayama فى خصوص اليابان : ذلك أن « ثورة ميجى الإصلاحية » قد استخدمت النموذج العلمى والتقنى الأوروبى على أنه « طعم » ناجح ، استهلا بإرادة سياسية ، ولم يقدم التحكم فى العقلانية العلمية على أنه خيانة الذاتية اليابانية ، ولكن على أنه شكل يكمل هذه الذاتية . ولكن اذا كان حقيقة – كما يؤكد ناجاياما – أن اليابان لم تعان من الانقسام الثنائى بين العلم والتقنية ، ذلك الانقسام الذى ميز الأسلوب الغربى حتى ظهور الرأسمالية الصناعية ، فإن هذا « الطعم » قد استبقى من الغرب رؤية للمؤسسة العلمية . يكملها ، موصوفة بقدرتها على النفاذ فى تكنولوجيات لا بقدرتها على الخلق العلمى . ثم انه ليس من المستحيل ألا توجد بالفعل العقلية الغربية التى انتهت على هذا النحو الى « ذرائعها » فى استخدام هذا النموذج بدلا من النموذج الأصلى الذى لم يزل يصرح بوجود فرق بين النظرية والممارسة العملية ، بين المعرفة البحتة وبين التطبيق .

وإذا نحن أخرجنا من المقال – الذى ميز ضمنا نمط العقلانية الذى يمثل العلم الحديث – خصائصه الثلاث ، وكلها ايدولوجيات : الاستقلال ، والشمولية ، والتعميم ، لم نجد فى القانون ، مهما كانت الفروق بين المجتمعات ، والمحاضرات والمعارف التقنية معيارا يحدد المفضل والأفضل ؛ والأمر بالنسبة الى الثقافات شبيه بالفكر الهميجلى (نسبة الى الفيلسوف الألمانى هيجل – المترجم) ؛ فكل ثقافة تعمل بلا شك على القضاء على غيرها . الا أن خدعة التاريخ كبيرة بحيث أن « التليفقات » كثيرا ما تكون ناجحة ، بأحسن ما يكون النجاح .

وان كان لايد من الاستنتاج ، فلنقر بأن شمولية العلم وتعميمه مصدرتان للفكر العلمى كما كانا فى العصر القديم ، ثم تطورا وبخاصة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر . هذه المصادرة تبنتها ثقافات ليست شمولية لأسباب لا تمت لتعريف المبحث العلمى بقدر ما تمت الى قوة المجموعات الاقتصادية العسكرية الصناعية التى شجعها التطور العلمى والتقنى . وإذا فحص المرء الفكر العلمى والتقنى تبعا لمجاور تعددية ، تجلى العلم بمثابة شكل من أشكال العقلانية – الرغبة فى المعرفة – مقترنا بنمط من التدخل فى الطبيعة وفى الانسان . وليس فى الامكان التفرقة بين ديكارت و.فيكو Vico (فيكو فيلسوف ايطالى – المترجم) . والرغبة فى المعرفة هى رغبة عامة ، مهما كان الشكل الذى تتخذ هذه الرغبة . الا أن عمومية المعرفة العلمية ، بالمعنى الغربى لا تختص الا بالشبكات التى تكونت وتطورت باستخدام نموذج المؤسسة العلمية ، من هياكل التعليم الى هياكل البحث العلمى التى كانت أوروبا مهدها الأول . ترى ما معنى المحاور التعددية ؟ لقد علمنا علماء الاتنولوجيا والانثروبولوجيا أنواع الثقافات المختلفة . وعلى الرغم من نفوذ العقلانية وثقلها ، وهى التى تلهم اليوم الثقافة الغربية ، فإن هذا التنوع يجب الحفاظ عليه بمحاولة تجنب عقبة مزدوجة ، تتمثل

اما في التفكير في الفرق بين الثقافات من حيث الحفاظ على الانماط المجمدة ،
واما بالغائها باسم شكل واحد فريد من أشكال العقلانية . ومن الضروري القيام
بالمغامرة الصعبة ، أو لعلها المستحيلة بالحفاظ على تمايش انماط العقلانية التي ولدتها
الثقافات المختلفة ، ان لم يكن بتشجيعها .

وينتمي أحد هذه المحاور الى التاريخ ، ويسجل التحولات ، والمجاهبات ،
واقتباسات ثقافة من أخرى . ولننظر في تحويل العقليات ، في « التحول الفكري »
الحقيقي الذي خبرته أوروبا من القرن السابع عشر الى التاسع عشر - من « الاصلاح
المضاد » الى المذهب العلمي ؛ أو في تحول اليابان العميق ، وعودة ميجي الى العرش ،
والى « معجزة » هذا النصف الثاني من القرن العشرين : فطرق انتصار العقلانية لم
تكن في أى مكان متشابهة . محطولة أو مؤداه مقدا . فضلا عن ذلك ففي النظام
اللغوي المتزامن يواجه كل منا ، واقعا أو تجريديا « احتكاك الحضارات » ويسهم
بأشكال عديدة من العقلانية في نشاطه اليومي . وفي معاشة شكل واحد من العقلانية
ضعف ، حتى ولو كان هذا الشكل هو الذي اتفقت الآراء على اعتباره أكثر الأشكال
فعالية وقابلية للتعميم ، تلك هي العقلانية الرياضية .

ونجد مشكلة فلسفية قديمة ، مشكلة الواحد والمتعدد ، فاذا تركنا السؤال
الأساسي وهو الخاص بالواحد ، فاننا بصدد التفرق (أو التناثر) ؛ واقامة قطاع
من المعرفة ، أو شكل من العقلانية على أنه معرفة عامة شاملة ، فذلك هو التعصب -
وشكله الفكري هو أسوأ الأشكال المعروضة وأقلها . ولكن عدم الالتزام بنظام عقل ،
فذلك قول مبتذل لا معنى له ، أو لعله يفى بأغراض أخرى خفية . والعلم الحديث ،
في فترة من تاريخه بين عام ١٩٠٥ (نظرية النسبية المحدودة) وعام ١٩٢٧ (نظرية
الالكترون الاحتمالية ، ومبدأ الاحتمية لهايزنبرج) قد عايش أزمة قواعده ، وتخلّى
بعض الشيء ، ولفترة ما عن الشموخ والتعصب اللذين كانا يميزان في أغلب الأحيان
الفلسفة العلمية في أواخر القرن التاسع عشر ، وصاحبها النزعات الامبريالية . هذه
الأزمة هيأت النفوس لتفكر بمزيد من الحرية في « تعددية النظم العقلانية » ، ذلك
لأنه كان من الضروري الاتجاه في وقت واحد الى نظامين من الاسناد للتفكير في ظاهرة
واحدة ، وكان من المستحيل التكهن بهذه الظاهرة ، ولو بكيفية احتمالية .

وتبدي بعض دلالات التعايش في داخل المؤسسة العلمية : مثال ذلك تعليم
الوخز بالابر ، وهو تقليد صيني ، وذلك في كليات الطب الغربية النمط ؛ أو عمل مؤرخ
للعلوم ، وهو يوحنا جيميل Yean Gimpel الذي يستند الى نماذج من التكنولوجيات
الغربية التي ترجع الى العصور الوسطى أو الى عصر النهضة لتحسين انتاج بعض
الآلات البسيطة المستعملة في البلاد النامية ، وبذلك ينشر ويعلم استخدام تقنيات
مقبولة لدى مجتمعات تقليدية . غير أن هذه الامثلة أقرب شيء الى ما يسميه البعض
« تكنولوجيات خفيفة » منها الى المجموعات العلمية الضخمة التي تغذى الفيزياء أو علم
الأحياء الأكثر تقدما . ويحيل تمايش النظم العقلانية المختلفة الى مؤسسات وممارسات
عملية ذات مستويات مختلفة .

ولوحظ في الوقت نفسه ، في داخل البلاد الصناعية منذ عقدين من الزمان وجود « تكاليف اجتماعية » ناتجة عن عملية تصنيع سريعة ، كما لوحظ في البلاد النامية عدم ملائمة عمليات نقل التكنولوجيا التي تجرى قبل انشاء شبكة تعليمية بفرض الاستفادة منها . وهكذا تجد قوة انتشار النظم التقنية الحديثة جدا لها في مقاومة النسيج الاجتماعي للتغيير : معارضة ، لا ضد العقلانية بقدر ما هي ضد تأثيراتها الضارة أو السلبية ، وذلك حين يتضح أن معدل التغيير التقنى واتجاهه لا يلبيان الحاجات الأساسية للمجتمع . وليس هناك ما يمنع من التفكير في أن هذه المبركات يرجع بعضها الى التحول الفكرى الذى استثارته الفيزياء الكمية ونظرية النسبية ، وبعضها الآخر الى الأزمة الأخلاقية والسياسية التى خلقها علماء الفيزياء الذرية فى نهاية الحرب العالمية الثانية حينما اكتشفوا - كما قال اوبنهايمر كلمته المشهورة « الحطينة ونهاية البراءة » . ويخشى أن يترتب على نجاح البيولوجيا الجزيئية اطالة هذه الأزمة ، أزمة قواعد العقلانية العلمية ، ذلك لأنه فى داخل المجتمع العلمى نفسه يتساءل الباحث عن التهديدات المحتملة للمهندسة الأحيائية . ويفرض تعايش العقلانيات التفكير ليس فقط فى حدود المعارف التى لا تتجاوب مع معايير العقلانية العلمية ، ولكن أيضا فى حدود المعارف التى يقابلها تطبيق هذه العقلانية . حتى العلم الحديث الذى بنى ادعاءاته بالعمومية على اقتران المعرفة بالقوة ، فإنه يكتشف أنه لابد من العناية ببقائه الفارق بين المعرفة والقوة .

التنمية: نقل التكنولوجيا ونقل الثقافة

يبدو أن القضايا المتعلقة « بنقل التكنولوجيا » قد صارت منذ وقت قريب موضحة شائعة . على أنه من غير الممكن تناولها بالتفصيل إلا بعد أن نلقي الضوء على تلك القضايا المتعلقة بالتنمية . ذلك أن نقل التكنولوجيا هو وسيلة ، بينما تعتبر التنمية غاية وإذا لم نأخذ حذرنا ، فإننا سوف نتعرض بحسن نية لأن يجرّفنا الحماس بما اختطته تنمية وتقنيات « الأقطار الشمالية » ، مع أن حاجات وإمكانات « الجنوب » قد تكون مختلفة تماما .

لقد تركزت الجهود الموجهة نحو التنمية بصفة أساسية حول الإقتصاد ، ونحو تنمية الانتاج ، وتنمية الاستهلاك ، وتنمية الثروة ، وجميعها تتماشى مع نزعات عصرنا وما يسود فيه من أفكار . وبينما تعطى الماركسية الأولوية للثروة وتوزيعها ، فإن « الرأسمالية » تهتم بصفة رئيسية بالإقتصاد . والتنمية تهمل كل ما يتعلق بعلم النفس أو القواعد الخلقية أو الميتافيزيقا أو علم الاجتماع سواء بحسن نية أم عن قصد . فجميع الجهود توجه إلى الثروة واحراز الأشياء ، وهذه نظرة شديدة التهوين والسخرية بالإنسان ومطامحه .

بقلم: چاك بينيه

ولد عام ١٩١٦ . دكتوراه في القانون ، مدير لبحرث فرنسا
ليما وراء البحار من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٧٧ . ألف عديدا
من الكتب ، منها كتب عن افريقية .

ترجمة: يوسف فينخايل أسعد

عضو اتحاد الكتاب ، له مؤلفات وترجمات عديدة .

والواقع أن توجيه الاهتمام الكامل للاقتصاد يجد ما يبرره عندما تفرض الظروف المادية ذلك . فالإنسان الجائع يجب أن يطعم قبل أن يتسنى لنا أن نتحدث معه عن أى موضوع . ونحن لم نصل في أغلب الأحوال الى ذلك الحل . لقد تكون حصص الطعام ضئيلة وغير متوازنة ، ولكن الناس لا يموتون جوعا . فعلينا أن نمنع النظر قبل أن نتخذ اجراءات متعجلة ، وذلك لأن السخاء في العطاء قد يخفي آثارا مضادة . فعلى سبيل المثال لو أن اللين أرسل لاطعام الأطفال خلال إحدى المجاعات . ترى هل ستعتاد الأمهات على تغذية أطفالهن بوسائل أخرى غير أئدائهن ؟ .

لقد بذلت جهود جادة لاقامة المدارس في كل مكان ، حتى تتسع العقول من خلال التعليم . ولقد عملت المدارس على تنمية الاستعداد للفكر العقلاني ، ولكن فاعليتها يصعد القدرات الانسانية الأخرى محدودة . وعلى الأسرة أن تقوم بالتعليم قبل كل شيء ، وأن تجلب القيم العاطفية ، وأن تنمي الحياة الاجتماعية أو الأخلاقية . ان تنمية المدرسة تؤدى الآن الى اضعاف دور الأسرة . التي لم يبق لها سوى وقت قليل وهيبة أقل .

أخيرا عندما تأخذ عوامل التنمية فى تصور الانسان ، فانها تأخذ فى اعتبارها الفرد وليس المجموعات التى هو جزء منها . وهذه المجموعات متعددة ، بدءا من الأسرة - التى تكون فى بعض الأحيان ضخمة جدا - ومرورا بالقرية ، ثم الى الجمعيات او الاتحادات .

وهناك توازن دقيق فى أى مجتمع انسانى يجب أن يدعم بين الفرد والمجموعة .

ويظهر التاريخ أنه عن طريق تركيز انتباه الفرد والمجموعة على قيم مختلفة ، فان فترات وأوساط اجتماعية مختلفة قد حققت أنواعا مختلفة من التنمية . ففي العصور الوسطى كان الدين قيمة رئيسية ، وقد جسده الدير هذا المثل الأعلى الاجتماعى . وكانت الأرض هى أساس القوة ، وكانت الحقوق الاقطاعية وقيود العبودية هى وسائل التعبير عنها . وبدءا من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر كانت السلطة فى أيدي النبلاء . وفى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أصبحت النقود هى القوة . وتبعاً لبعض علماء الاجتماع فان عصر رأس المال قد انتهى اليوم ، بينما تأخذ المؤسسات التقنية والمسئولون النقابيون فى الامساك بعضا القيادة .

وهناك كل ما يبرر القيام بتحديد أهداف التنمية ، ولكن حتى عندما يعطى الدور الأول للاقتصاد ، فان طرقا عديدة تنفتح أمامنا . فالغرب قد تقدم من خلال الرأسمالية الحرة ، ولكن روسيا والصين قد انتهجتا نوعا مختلفا من التنظيم الاجتماعى والاقتصادى. وأخيرا فان التوجه التقنى يتغير تبعا للأزمنة المختلفة فالاجراءات الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية قد شيدت على التوالى الدرغ الواقى للصناعة . ولقد تصير الكمبيوترات والاناسى الآليون (الروبوتس) أدوات الغد الرئيسية ، هالم تصبىح البيولوجيا الهندسة الميكانيكية فى القرن القادم ، كما كان شأنها فى بداية ثورة العصر الحجرى التى قامت باختراع الزراعة واستئناس الحيوانات وصناعة السلال أو الفخار .

والواقع أن سبل المستقبل ليست محددة تماما . فجمع الحلول يمكن تخيل انتهاجها . ولكن هناك حاجات جوهرية معينة . فحجم الانسان بحاجة الى مقدار معين من البروتين ، ولكن ذلك الذى يمكن تدبيره بواسطة الكبد المصنع « الفواجرا » أو السمك المدخن على السواء . ويوجد فى جميع ربوع الأقطار المختلفة تقريبا رافدان اقتصاديان يسيران جنباً الى جنب : أحدهما يمدد الانتاج الزراعى والحرفى المحل ، فيوفر المتطلبات بأسعار معقولة (الاسسكان التقليدى ، والملابس القطنية التى تنزل وتنسج محليا ، والأواني الفخارية) . أما الرافد الآخر فتمده الواردات أو الصناعة ، وهو يشبع بسعر أعلى حاجات مرتفعة بالقياس ، حاجات يرفع من قيمتها فتمده الواردات أو الصناعة ارتفاع شأنها لكونها أوروبية الصنع أو الانتاج .

ولقد تركز الانتباه لعدة سنوات حول نقل التكنولوجيا ، وتعلن المؤتمرات التنازل عن براءات الاختراعات كما لو كانت هذه الاختراعات المسجلة والاكتشافات

والتقنيات التي انتحلت دون اذن فيما بعد ، هي « السر » في احداث تطور ، والواقع أن من المحتمل أن يكون هناك أكثر من طريق واحد للتطور . فثمة اجراءات وأهداف وطرائق أخرى للتفكير ربما يمكن أن تعمل على تحسين أحوال المعيشة . بيد أن « أسرار الصناعة » تخلب الالباب كالأسطورة . فالسر والحفاة يكمنان في قلب كل فكر مسحري ، وأصدائهما المؤثرة تعمل بعمق في دخالنا .

والواقع أن التكنولوجيات التي صارت ملكية عامة أو التي ليست في حماية براءة اختراع قد تسمح بتحويلات بعيدة المدى في افريقيا السوداء . وبدراسة القطاعات المتباينة من الحياة الانسانية - الاقتصادية أو السياسية أو السيكولوجية - فإننا نرى أن التطور الذي يتهج الاتجاه الذي حددته أوروبا القرن العشرين ليس مرغوبا فيه من جانب افريقيا ، ولا مرغوبا لها في كل الأحوال . والحقيقة أن التكنولوجيا ليست دائما عنصرا محايدا في القوام الثقافي : فهي مرتبطة بنظم من القوانين ، وبفهوم معين عن الانسان . فقد يعمل ادخال الأدوات والمعرفة العلمية واحدى الطرق لتقسيم الثروة على انهيار الحضارة التي تستقبلها . ومن ثم فإن قدرا كبيرا من الحذر يصبح مطلبا ملحا .

الزراعة :

لا تحتاج التحسينات في مجال الزراعة حاليا الى تكنولوجيا معقدة ، ولكن على الناس أن يتقبلوا الابتكارات بغير قلق أو أسف .

والواقع أن الافريقي الذي غالبا ما يحمل احتراما دينيا الى حد ما لأسلافه ، يحبره في بعض الأحيان فكرة أداء الأشياء بطريقة مغايرة لطرائقهم . فالأرض التي تقدم له الغذاء هي في نظره في الغالب قوة مقدسة يرتبط بها بروابط بنوية . فالأرض تمنح المحاصيل الجيدة عندما يتم الحصول عليها من خلال الأضحيات أو الصلاة . فالمحاصيل لا تتأتى من خلال التقنية ، بل هناك شيء مجهول على الدوام . فاعتبار الأرض والعناصر أشياء يمكن الهيمنة عليها ومعالجتها تبعا لمشئته المرء ، لا بد وأن يبدو غريبا يحمل الكفر في طياته في نظر أي انسان تربى في ظل تراث زراعي . فثورة العصر الحجري قد بثت في عقله اللاشعوري عواطف الاحترام والحب لآلهة الحبوب والخضوعا جبريا لقوتها الكاملة . فالانتقال من هذا الاتجاه الورع الى اتجاه يتسم بالسيطرة يشكل خطوة من الصعب اتخاذها .

إن طرائق الزراعة الحديثة تقوم بشكل مكين وواضح على أساس التفكير العقلاني . بينما عرفت طقوس الزراعة التقليدية من الماضي السحيق . وحيث أنها غامضة وغير مكتملة فإنها لم تشكل مذهبا متسقا ، وظل هناك مكان للخيال الشعري . فلقد أحس الانسان بتكراره لممارسات أسلافه أنه قريب من القوى الخارقة . فالزراعة كانت ضمن الطقوس ، أما الحديثة فإنها تجعلها تقنية علمانية . وهناك بعض المفكرين الافريقيين يثرون ضد العلم الذي يزعمون أنه سوف يفضي الى « إبادة ثقافية » وذلك لأنه يعمل

على احوال طريقة عقلانية للتفكير والعمل - وهي طريقة فعالة ولكنها مبتذلة - محل أسلوب يجعل من الانسان كليما للآلهة .

والواقع أن الكثيرين لا يريدون التقدم في مجال الاساليب الزراعية وفي طرائق الحياة فبالنسبة لسكان الحضر - وبخاصة أولئك الذين يعانون من قيود الحياة الحديثة وما تفرضه من عمل شاق - فإن « الدغل » يشكل في نظرهم نوعا من الفردوس المفقود . ولذا لهم . والواقع أن عصرنا يذهب بسرعة الى اتهام الاستعمار والاستغلال . والمتعلمون ليست لديهم النظرة الواقعية الى الريف يجعلون منه أكثر من غيرهم يوتوبيا ريفية . فلهذه فهم ضحل للضغط السكاني . فلكي نحافظ على مستوى المعيشة المتواضع الذي كان لعام ١٩٥٨ فحسب ، يكون من المحتم مضاعفة الانتاج الزراعي ، حيث ان عدد السكان قد تضاعف خلال جيل واحد ، ولكن الناس وبخاصة المتعلمون من شباب الحضر قلما يأخذون في اعتبارهم هذه الحقيقة .

وحيث أن لدى الحكومات الاحصاءات وبين أيديها ، فانها تكون بالتالي أكثر دراية ، ولكنها لا تقدم المعلومات الى الشعب ، بل ان وكالات الخدمات الريفية والفصول الخاصة باعلام الشعب ، وتعليمه ، تفضل أن تتحاشى ذكر الحقائق ، متخذة موقفا يتسم بعدم الثقة واطهار العيوب .

أما مشروعات السدود فانها لا تثير الحماس . فهناك شعور بالقسق الدفين بصدها ، وهناك أيضا خوف من أن سكان الريف قد يتحولون الى موظفين والى طبقة كادحة ، وانهم قد يضطرون الى الانصراف عن النهوض بزراعات انتاج الطعام التي تؤكد الاستقلال ، والتي يمكن استثمارها . ويمكن أن يسمح الري بالزراعة في فصل الجفاف ، كما أن الزيادة في الانتاج سوف لا تهدد بضيق مساحة الأرض الصالحة للزراعة - باستثناء حالة الزيادة في عدد السكان - أو حالة الاستخدام غير المناسب للأرض ، بل بالفترة المحدودة للعمل الزراعي . ومع وجود المحاصيل التي تعتمد على سقوط الأمطار في الوقت الحالي ، فإن فترة العمل لا تزيد عن ثلاثة أشهر في المناخ المداري ، وعن تسعة أشهر في المناخ الاستوائي . ولسوف يكون من الممكن باستخدام الري زراعة حقول أكثر والمحصول على عدة محاصيل خلافا للفترة المعتادة .

ولسوف تجد الميكنة الزراعية بواسطة تجهيزات مشابهة لتلك الخاصة بالفلاحين الأوربيين مناصرين بالتأكيد . فالمكانة المرموقة للآلات ولطرائق البيض هائلة . بيد أن من غير الممكن تصور امكان التحول الى ادارة تلك الآلات واتباع هذه الطرائق بغير وجود تنظيم قوى وصارم . والمثال الخاص بالكلموز* معروف جيدا . أما القرية الافريقية فانها أصغر من أن تكون قاعدة لتنظيم كهذا . فلا بد من وجود مؤسسة حكومية تهيمن على القرى . ونستطيع أن نتخيل الأخطار الكامنة في حل كهذا النظام

(*) الكلموز Kolkhoz : مزرعة تعاونية في الاتحاد السوفيتي .

لترجم

الصارم ، واضفاء الصبغة السياسية على الادارة وما يكتنفها من صعاب (فالدولة سوف تستنزف وهي تجابه العجز في الميزانية) ، ومشكلات العمل التقنية المتعلقة بتسيير دقة مساحة شاسعة من الأرض .

على أن الزراعة غير التقليدية تخفف من حدة القيود بطريقة أخرى . فالمحارث والبذارات والعزاقات تسمح بقدر أكبر من السرعة في انجاز العمل الذي يجب أن ينجز في لحظة معينة لتجنب الاختناقات .

ولكن هل يحس الناس بهذه الحاجة ؟ لقد أظهرت التحقيقات في هذا المجال أن الشباب يهتمون « البيض » بأنهم يدفعون الفلاح الى الوقوع تحت طائلة الديون . فتدريب الثيران أو الحيوول ، وشراء الخامات (المواضعة) والأسمدة ، تبدو وكأنها نوعا من القسر أو الالزام . ألا يجب أن يترك الشعب اذن لتدبير هذا الأمر ومناقشته حتى تعرف رغباتهم بوضوح ؟ هناك فيلم سينمائي مثير يتناول هذه المسائل يعتقد مؤلفه أن من الواجب على الفلاحين أن يتوقفوا عن زراعة الفسول السوداني — وهو أحد محاصيل التصدير — وأن يكرسوا أنفسهم لزراعة الدخن فحسب . فهل يعود ذلك الى حكم مطلق تام يمكن تطبيقه ومرغوب فيه من أجل الفلاح الذي يصبو الى الحصول على دراجة أو على راديو ترانزستور ، وأيضا من أجل الدولة التي ترغب في دعم مواردها المالية من خلال ضرائب التصدير ؟ وثمة مشكلة تبرز تتعلق بالتنظيم الاقتصادي : هل يضطلع مندوبو المشتريات في التعاونيات بأداء واجباتهم بأمانة ، أم أنهم يفشون الفلاح ؟ وكذا فإن مشكلة مستوى السعر الزراعي تبرز وهي مشكلة « التدهور بلفة المقايضة » ، ولكن أسطورة الماضي الشاعري المتعلقة بالقرية التي تكفى نفسها بنفسها سرعان ما تطفو الى الأذهان .

والواقع أن الوصول الى التحول — الذي ربما يكون في نفس الوقت تقدما — مصحوبا بهذا القدر من الريبة يكون محفوبا بالأخطار . ويكون من الأفضل نبذ ، الى أن يتم على الأقل التعبير بوضوح عن الحاجة الى الزيادة في الانتاج أو في الربح النقدي .

والواقع أن الانتاج والربح المالى المتزايدين يفترضان ويحملان معها اضطرابا الى عدم المساواة . فالمجتمعات الافريقية متنوعة تماما ، وعدم المساواة ليست شيئا مجهولا بها ، ولكن التسلسل الطبقي كان يقوم في الماضي على أسس فسيولوجية كالعمر ، والمكانة الاجتماعية ، ومسقط الرأس في بعض الأحيان . أما المجتمعات الحكومة بالثروة فانها نادرة . وحتى الآن فان حالات اللامساواة تمتشى مع التباين في المكانة الاجتماعية والى حد ما مع الاستعداد المتفوق لاحتراز القوة . ولقد نزع أن الفلاحين الذين صاروا أغنياء قد استخدموا ثروتهم لاهداف يقترحها المجتمع التقليدي . على أن نمو الحكومات يحمل معه تركيزا للسلطة وطبيعة جديدة لها . وهذه السلطة مزدوجة : فثمة السلطة السياسية ، وسلطة الفتيين (التكنوكراتيين) . فملوظفي الحكومة من جميع الأنواع سلطة بفضل معرفتهم التقنية ، فتتأني السلطة للحاكم

الإدارى لمعرفته بالقانون ، كما تتأني للممرض بفضل معرفته الطبيعة • أما السياسيون فيدعمهم الرأي العام • أما الأشخاص حديثو الثراء فهم في مناقسة مع أولئك الرجال التقليديين من ذوى الأهمية •

وواضح من جهة أخرى تماما أن نمو الثروة سوف يتواكب مع الجشع الذى نادرا ما يوجد فى معظم ثقافات العالم الأسود • ففى معظم البقاع تقريبا نجد أن الصفة التى تنال أعظم تقدير هى الكرم ، الى الحد الذى يكون معه التبذير ممدوحا فى الغالب • ففى مجتمع « ديولا » فإن المآثم تكون مصحوبة بتدبج الكثير من البهائم وبتقديم كميات ضخمة من الأرز الى درجة أن القانون السنغالى لم يجد مناصا من تنظيم هذه الممارسة • وفى الجابون نجد أن عادة « البيلابا » كانت شائعة : فالرجال ذوو الأهمية كانوا يتنافسون فى الكرم ، فيغمر الواحد منهم الآخر بهدايا فاخرة أكثر فأكثر الى أن يتقلب أحدهما ويصير الآخر عاجزا عن تقديم هدايا أكثر • فالادخار وضبط المصروفات والبخل خصائص غير واردة فى معظم الحالات •

والواقع أن خلق موارد نوعية أو مالية شئ مرغوب بالتأكيد • وبالإضافة الى هذا فإن هذه الزيادة فى الانتاج يجب أن توجه نحو تطبيق معقول وفعال للتنمية • وفى الأقطار التى يكون فيها الإسلام قويا ، فإن من المحتمل ألا تشكل معاقرة الحمر خطرا ، ولكن ما الشأن فى غير تلك الأقطار ؟ •

وعندما تنصفح الأمور من هذه الزوايا ، فاننا ندرك أن لا مناص من إعادة تنظيمها • فإذا كانت المحلات الخاصة بالتعاونيات فى السنغال خاوية ، فماذا تكون فائدة النقود التى يكسبها الفلاح من محصوله اذن ؟ وماذا تكون فائدة الحصول على فائض اذا كانت التجارة والنقل بلا فاعلية طالما لم يوفر انتاجا للسوق الداخلية ؟

الصناعة والتنمية :

يبدو أن التصنيع هو مفتاح كل تنمية • ويحتمل أن تكون أسطورة الماضى الاستعماري مرتبطة بأصل هذا المفهوم • ونحن نعلم أنه كان على المستعمرات فى القرن الثامن عشر أن تمول الأقطار التى تستعمرها بالمواد الخام وأن تتلقى جميع منتجاتها المصنعة منها • والواقع أن ثورة المستعمرات الأمريكية قد انبعثت عن هذا التقيد عندما رفض « المتمردون » أن يسمحوا بأن تقيد مناشطهم على هذا النحو • والواقع أن مؤرخى الاستعمار – الذين ذهبوا الى أن هذا التقسيم المتعلق بالأعباء بين القطر المستعمر وبين المستعمرة والذى ظل سارى المفعول خلال القرنين التاسع عشر والعشرين فى الامبراطوريات الاستعمارية الجديدة – قد أهملوا أهمية الصناعات المحلية فى المستعمرات • فمتنجو الزيت فى بورد أو صائعو الصابون فى مارسيليا كانوا يودون على الأرجح أن يحتفظوا باحتكاراتهم لنقل الفول السودانى أو زيت النخيل • على أن هذا لم يقن عن اقامة معصرة للزيت – لصاحب الامتياز التاجر جابرت – فى سان لوى فى عام ١٨٨١ ، وشركة أوتوموبيل دى ديتريش لسودان

أوتوني كايز فى عام ١٨٩٩ ، ومصنع النسيج فى بواكيه فى عام ١٩٢٠ . وهكذا يكون تفسير التوسط فى التنمية بسبب العقبات القائمة فى الصناعات المحلية غير دقيق .

أما الرغبة فى احراز صناعة قومية ، وهو ما عبر عنه ودأب على ترديده الكتاب المثقفون والسياسيون ، فانها صارت معتملة فى الاوصال لدرجة أنها صارت نوعا من الاستجابة للاشعورية .

فيقال ان التنمية سوف تتحقق مع وصول الصناعة . هكذا يعتقد .

والواقع أن المسألة أكثر تعقيدا . فلكي تقام صناعات ، فلا مناص إذن من فتح الباب أمام الجنسيات المتعددة ، وهى ما ترمد منها القلوب . والحق أنه لا يوجد لدى الأهلين لا رأس المال ولا الكفاءة الضرورية لتنظيم المشروعات على مستوى تقنى وتشريعى .

ولن يكون من المستحيل الحصول على رأس المال . فهذا هو دور البنوك ، ولقد خلقت الحكومات البنوك خصيصا من أجل التنمية . ونستطيع أن نتخيل أيضا مؤسسات لتجميع المدخرات وتوجيهها لتحقيق الاستثمار الانتاجى . وبنك أبديجان يعتبر محاولة فى هذا الاتجاه ، ويضاف اليه كرينى موتيول . ومع هذا فان المشروعات المرضية نادرة جدا .

وفى ساحل العاج حيث بذلت جميع أنماط الجهود ، فاننا نعثر بالكاد على حوالى مائة مشروع ، تذهب الى ما هو أبعد من مستوى الحرفة اليدوية كما هو مفهوم بأوروبا ، أعنى استخدام اثنا عشر عاملا فى المخابز التجارية وفى صناعات الأثاث أو البناء . وعلينا أن نقبل هذه الدلالة : فلا يوجد فى الوقت الراهن رجال أعمال راغبون فى اقامة صناعات . لقد يتسنى بل قد يسهل العثور على عمال أو مدراء ، ولكن لم يظهر منظموهم حتى اليوم .

وواضح من جهة أخرى أن مناشط أخرى قد تفرى الناس الطموحين بحق . فالوظيفة الادارية فى مشروع أجنبى سوف تكون أقل مخاطرة ، ووظيفة الموظف المدنى أو رجل السياسة تفتح أمامه مجالات أوسع وآفاقا على جانب كبير من الاحترام .

والواقع أن خلق مشروعات هو خلق للعمالة ، ولكن من الجوهرى أيضا معرفة كيف يقبل العمال مواصلة أنفسهم لكي يصيروا موظفين : فهل سوف يتقبلون قيود البقاء فى مقر العمل واتباع النظام ؟ وهل هم يعلمون بغير صعوبة كبيرة اذابة شخصياتهم وهو أمر لا مناص منه ومن صميم المنظمات الضخمة ؟ وهل سوف يحسون بالتمزق بين اضطراهم الى اقامة الصداقات فى المصنع وما يترتب على تلك الصداقات عن اضعاف علاقاتهم بأسرهم أو قبائلهم ؟ ان السبيل الى عالم التقنيات بما يشتمل عليه من منطق صارم وغنيه ، وبما يتصف به من تبدل لكل دفة وجدائى لهو

اختيار قاس بشكل واضح ، وهذا أقل ما يقال لأن العامل حالما يدخل المصنع ، فانه يجد عالما يستطيع أن يقبل فيه تسوية مذلة للقوى الخارقة ، وأن يذهب الى ما هو أبعد من قبوله لقوانين السببية .

أما المنظمات الصناعية الأوروبية أو متعددة الجنسيات فانها تتسم بالبرد . فليس هناك محل فيها للحنان . والبناء الطبقي فيها متسم بالتقييد . لقد ولد المصنع من قلب الثورة الصناعية في عالم كان المال فيه هو القيمة الوحيدة المعترف بها . وفي هذا العالم المتسم بالاستغلال فان الصراع الطبقي حمل معه انعدام الثقة وتجريد العلاقات من الصفة الشخصية . فهل كل ذلك من صميم الصناعة ؟ ان النموذج الياباني يبرهن على غير ذلك ، حيث أن موظفي الديتاتسو الضخم يجدون جوا أسريا حولهم ، كما يجدون روح التضامن esprit de corps في مصانعهم . وربما تستطيع إحدى الصناعات الأفريقية إقامة علاقات من هذا النوع ، ولكن المفارقة باقامة مشروعات متعددة الجنسيات سرعان ما توجه إليها تهمة فرض الوصاية .

المقايضات والتجارة

تعمل المقايضات على تعديل الظروف المعيشية حتى ولو كانت محدودة المجال ودون رواج . والواقع أن الأشياء والطعام الذي ينتجه الانسان يحظى بأهمية مستقلة من هذا المنظور . فلهما قيمة في ذاتيهما ، في استقلال عن قام بابتداعهما وفي استقلال عن حاجاته . ومن الممكن في اطار المقايضة ، بل ومن المفيد ، إنتاج قدر أكبر مما يتم استعماله . فالحياط مثلا الذي كان يقوم بصنع الملابس وفقا لمقاييس جسم الزبون سوف يعد الآن تلك الملابس مقدما . ويشير هذا الانتاج « المعد لليس » خطوة هامة : فعلى الحياط أن يتعلم كيف يخزن ، وأن يشتري الخامات مقدما وأن يتنبأ بأحوال السوق . فالزبون يصير شخصية مجردة .

والتجارة الدولية تضخم هذا التجريد الى درجة تدعو الى الدهشة . ففي الغابة يحتفظ القرويون بجوز الهند بعد أن يأخذوا منه الزيت ، فهم يكسرونه ويبيعون النوى ، دون أن يعرفوا في الغالب الغرض الذي سيستخدم فيه . ولقد شاهدنا كيف أن الدهشة قد ارتسمت على وجوه وجهاء الكاميرون لدى زيارتهم لمعمل مرغرين* ، وقد وقفوا هناك على فائدة شجر الكرنب .

ويضاف الى الاحباط الناجم عن إنتاج أشياء لا تفهم فائدتها ، الحصول على ثمن لها بغير ادراك ما يسوغ ذلك . وحتى اذا كان الثمن مناسباً للمكافآت العادلة نظير عمل معين فان ما يحيط بتحديد من غموض يثير الشك والريبة .

وثمة صعوبة جديدة تضاف الى كل ما سبق ذكره حول الاقتصاد المبني على العملة . ذلك أن العملة المتداولة ذاتها هي أداة يكتنفها الغموض بالنسبة لغالبية « العوامل الاقتصادية » فلدى الناس فهم ضحل بصدد المسائل التي تنشأ عن هذا المجال نادرا ما تشرح لهم بلغة واضحة . وحتى الأفراد المتعلمين من الطبقة الوسطى من أمثال مدرسي المدارس الابتدائية لم يتلقوا معلومات حول هذه المشاكل ، بل الأجدر أن نقول ان الظاهر أنهم لا يعرفونها سوى اهتمام قليل .

وفى ضوء الاضطرابات الرئيسية التي أحدثها انتشار المقايضات - وبخاصة المقايضات النقدية - للشعب بأسره ، فإن ادخال تجهيزات ذات تقنيات دقيقة مثل الكومبيوتر فى بعض المنشآت النادرة ليس له سوى أهمية قليلة .

المجموعات الاجتماعية التي تجابه بالتحويلات التكنولوجية :

ان الدولة هي شكل من أشكال التكنولوجيا المتوائمة ، ولكنها ليست تكنولوجيا مخصصة لأجل ادارة الأدوات والمنتجات ، بل لادارة المجموعات الاجتماعية . ولقد انتقل هذا الأسلوب الإدارى بلا مناص عبر القارات دون فحص نقدى . فلقد نقل المستعمرون السلطات والمؤسسات التي كانت قد نمت فى أقطارهم . فالدولة الشاملة للأمة التي ولدت فى غرب أوروبا بعد قرون من دول السلالات الحاكمة والممالك صارت مقبولة فى أفريقيا . ومن الطبيعي أن أشكال إعادة تنظيم المجموعات ممكن دائما ، ولكن ذلك لا يشير من وقائع المشكلة .

فللدول وجهات نظر محددة فيما يتعلق بالتنمية . فهي تنحو الى ضمان استقرار قوتها من خلال نمو النشاط الاقتصادى . والحقيقة أن اقتصاد السوق المبني على التصدير يشكل مصدرا سهلا للدخل : فليس من الصعب تحصيل ضرائب التصدير . ومن الممكن على نفس النحو أن تعمل تنمية التجارة الداخلية على تحسين نشاط السكان ورفاهيتهم . بيد أن مجرى المقايضات من هذا النوع ينقسم الى العديد من الجداول : فمن الصعب وضع قائمة بمواصفاتها ، وبالتالي يكون من الصعب تحصيل الضريبة عليها . وعلى العكس فإن التجارة بالخارج تكون متمركزة فى الميناء ، حيث تكون محكومة بعدد قليل من المنظمات التي يسهل التحكم فيها .

وتريد الدولة أو بتعبير أدق هؤلاء الذين يسكنون بزمام السلطة أن يؤمنوا سلطتهم . وثمة ادارة بعيدة المدى تشكل أداة هذه السلطة . وهي تتطلب تمويلا ضخما وبذا تتحقق لها التنمية . وهي لديها بصفة أساسية ميل نحو احيال المناطق الريفية حتى يتسنى لها أن تشغل نفسها بالمراكز الحضرية فحسب ، وهي المراكز القريبة والتي تبلى ضغطا مستمرا .

أما الموظفون المدنيون فانهم يشكلون طبقة اجتماعية حقيقية . وحيث أن اختيارهم يتم بفضل تعلمهم ، فانهم يتزوجون نساء ينتمين الى نفس مستواهم

الثقافي ، فجميعهم قد انخرطوا بالمدارس ، وأطفالهم يصلون الى أفضل مكانة ممكنة
لجباية تنافسات التوظيف . وطبقة منفصلة كهذه يمكن أن تملك بزمام السلطة
بسهولة ، وأن تجعل سلطتها محسوسة في باقي القطر .

ولقد تحس سلطة الدولة بأن المجتمعات التقليدية - المثقلة في الزعماء أو
القبائل - تتدها . بيد أن هذه الوحدات المتضامنة القديمة قد فقدت أهميتها . فلها
رائحة الماضي غير المستحبة ، ويبدو أن تأثيرها ضئيل جدا بالنسبة لأفريقيا التي تريد
أن تكون على مستوى باقي العالم . ولقد عملت بعض الدول على الحد من سلطات
الزعماء الكبار ، بينما تحاول دول أخرى أن تحقق تفاهما بعقد مجلس استشاري من
مجموعة أو أكثر من المجموعات العرقية . فمسألة الوحدة القومية تبرز للعيان .

وبالإضافة الى هذا فإن الوحدة تتعرض للخطر لأنها تربي على دعائم وأسس
زائفة . فالثقافات القديمة تساند المجموعات العرقية ، كما أن البحث عن صفات
مشتركة قد يؤدي الى استبعاد كل شيء له عمق . فالمعرفة والفلسفات والطقوس مصنوعة
في كل مكان من خلال الكتمان ، ولكن الانغلاق يجعل أي حضارة هشة . أما أولئك
الذين يحوزون المعرفة فانهم يخضعون لجميع أنواع الظروف المعوقة . وقليل من
الوفيات قبل النضج كفيلا بأن تعمل على اختفاء قطاعات بأكملها من الثقافة التقليدية
الى الأبد . فكل تنمية مهما كان شكلها تتعرض لأن يكون لها آثار ضارة . فخلال
الترحال أو العمل يمتزج الناس بعضهم ببعض ، كما أن الهجرة الجماعية من المناطق
الريفية تحمل الشباب بعيدا عن بيئتهم القبلية ، وتجعلهم في حالة من التوجس .
فالغريباء الذين يقابلونهم يعيشون على نحو مختلف بغير أن يمانوا من التحيز لهذا
النسب فثمة حضارة عالمية تنحو الى فرض نفسها ، حيث تنحو جميع الجهات الى أن
تتطابق معها وذلك بفضل اشتغالها على وسائل الانتشار الحديثة .

وعندما يكون الأمر متعلقا بمجموعات صغيرة ، فإن المشكلات تكون مختلفة .
فالتنمية في القرية أو في الأسرة الأبوية تؤدي بالفرد الى ادراك ذاتيته . فبواسطة
النقود يصير كل شخص مستقلا . أما الترحال فانه يسمح بالتعرف على المدن وعلى
إمكانية العيش فيها ، وبدا فانه يسهل للمرء الهرب من سلطة من يكبرونه ومن
التسلسل الطبقي الصارم بالقرية .

وعلى الرغم من أن التنمية لا تقف عند حدود المستوى الاقتصادي ، فمن الواضح
أننا إذا ما تناولناها في كليتها ، فإنها تفضي الى زيادة في اقتصاد المقايضة ، وبخاصة
العملة . ومن جهة أخرى فإن جميع أنواع التنمية تفترض تنوعا معيناً في الأقطاب .
فيجب أن يبذل الجهد لخلق مجالات جديدة للنشاط حتى لا تتركز جميع المقايضات في
مدينة واحدة من المدن . ومع هذا فإن المراكز الحضرية تحظى بالامتياز بلا مناص ،
فمن الصعب اجتناب الهجرة الجماعية من المناطق الريفية الى المدينة .

والواقع أن القرى تفقد من مجموع أهلها أكثر من أعضائها فاعلية • وحتى إذا عاد إليها من هاجروا ، فانهم يكونون قد تغيروا • فلقد عاشوا بعيدا جدا عن قيود التقاليد ، كما أن دخولهم تضمن لهم استقلالهم • فهم يحسون بأنهم قد صاروا أكثر تحديا ، وأكثر فاعلية وأقوى ممن يكبرونهم • وحتى إذا هم لم يتعلموا شيئا بناء خلال إقامتهم بالمدينة ، فهم قد رأوا عالما مختلفا عن عالم أسلافهم • انهم سوف لا يتقبلون عن طيب خاطر أن يجدوا أنفسهم في وضع ثانوى • ذلك أن استحواذ الكبار دونهم على تشريب الثقافة التقليدية يعمل على تثبيط همتهم • فلم العناية ، ولم ينكب المرء ويضيع وقته في أشياء لا تبدو فائدتها للعيان ؟

وعلى مستوى تقنى معين ، فإن المساعدة المتبادلة تصبح شيئا لا غناء عنه • أما التجهيزات الجديدة فإنها تعطى للفلاح قوة أكبر ووقتاً أطول وتوفر عليه مطالبة بعض المجموعات بتقديم مساعدة متبادلة فالشخص الذى لديه جرار وبأكثر بساطة الذى لديه زوج من الثيران قد يضطلع بعمله بغير أن يكون ممتنا لأحد • فهو يعزل نفسه ، وبذا يضعف تضامن المجموعة •

أما اقتصاد المال فإنه فى أطراف متزايد • والواقع أن النقود كانت موجودة منذ زمن بعيد • وطالما كان بيع المحاصيل هو المصدر الرئيسى للعملة ، فإن الثروة كانت مقيدة بالتسلسل الاجتماعى • فكانت الموارد المالية فى أيدي أرباب الأسر وكبار العشائر • ولكن مع الهجرة فإن الشباب صاروا أغنياء ، وانقلب التسلسل الطبقي رأسا على عقب • وإلى جانب هذا فإن التجارة انتشرت عبر القرى ، وهكذا أصبح العملة وسيلة يومية بالنسبة لأولئك الذين تقع فى حوزتهم فيخضعون لجاذبية المشتريات المغرية • فمن المهم أن يكون لدى المرء نقود ، كما أن نقصانها قد يشارك افتقاراً شديداً لها • وفيما مضى كانت الفوارق مرتبطة بالمكانة الاجتماعية التى تتحدد بمسقط الرأس أو السن ، ولم تكن تلك الفوارق تقضى الى تباين فى مستوى المعيشة • فكان كل شخص يأكل اللخن ونفس الأطعمة • ولكن النقود تقضى الى احساس تعلم المساواة لأنها تسمح بشراء سلع استهلاكية •

والنفقات التى تنشأ نتيجة التنمية الاقتصادية لا تختلف بالنسبة لكل أسرة : الهجرة الجماعية من الريف ، وقلب التسلسل الطبقي بسبب النقود • فالسلع التراكمية توجد فى أيدي الكبار ، وحيث أنه يوجد دائما خطر من أن هذه السلع سوف تخضع للاستخدام الشخصى للكبار ، فإن الشباب يحسون بأنهم قد أمينوا • ولقد دأبت الأسرة على أن تكون ملجأ ضد المرض أو الموت • ولكن اليوم تستطيع النقود أن تشتري العناية الطبية • وكان دعم الأسرة شيئا لا مناص منه فى التفاوض من أجل عقد الزيجات ، وكان عمل الكبار يوفر مطالب الزواج • ولكن اليوم نجد أن كمية المهر تتحدد تقدا ، ويحاول الشباب أن يسددها بوسائله الخاصة •

وهناك أيضا التضامن الذى كانت الظروف تفرضه قبلا ، ولكنه صار يميل الى التفكك وقد لا يعود مرة أخرى الا من خلال روح الأسرة التى يمارسها كل عضو فيها بحرية .

ولا مناص من تحول المؤسسات الاجتماعية التقييدية تحت ضغط التطور الاقتصادى والوعى بالحرية الفردية . فهى لابد أن تتمدد لكى تأخذ الوقائع الجديدة فى اعتبارها .

فالتقدم فى المجال الاقتصادى غير كاف . انه يجب أن يسبق أو يتبع بتحويلات فى النظام الاجتماعى . فعلى الناس أن يعرفوا به ، وأن يوجهوا نحو تأمل ومناقشة جميع أوجه المشكلات ،

علم النفس والميتافيزيقا :

ان الضرب فى اثر تكنولوجيا جديدة والتنمية يفرض أو يحمل معه اتجاهات معينة قبل الوقت والتفكير العقلانى والتجريد . ويجب أن يعرف أولئك الذين يندفعون صوب التقدم أن مفاهيمهم - وبخاصة فى تلك المجالات - لابد أن تخضع للتعديل . وعلى المرء أن يقول أيضا ان أى تقدم لابد أن يأخذ على عاتقه وأن يفضى الى عدد معين من التعديلات فى أفكار الشعب .

والعصر الثانى فى معظم الثقافات الافريقية - عصر الذهب - يتخذ موقعه فى الماضى . وهذا منطقي تماما من وجهة نظر الشيوخ أو الأسلاف . فالأسلاف - وهم واضعو أسس القبائل - قد نقلوا الى الانسان الحضارة الصادرة عن الخالق . فمعرفتهم وفضائلهم تفوق معرفتنا وفضائلنا بكل تأكيد . فالعصر السحيق الذى عاشوا فيه كان عصرا مثاليا : فهمة الحياة بأسرها هى أن يحاول المرء الحفاظ على التراث وان يدعم التقاليد .

فالعصر القديم هو شئ منشود . ومن الممكن أن تحل المشكلات اذا ما أعيدت الأشياء الى حالتها السابقة . ويستطيع المرء أن يأمل فى أن يعثر بالأساطير وأحلام اليقظة التى سادت فى الماضى على ما يجب أن يستهدف فى الوقت الحاضر . وعلى عكس هذا فان مهمة الشخص الذى يتطلع الى المستقبل تكون على جانب أكبر من الصعوبة : فهو لا يعلم الام يذهب . ان عليه أن يجدد وأن يحاول دائما بغير توقف ، دون أن تساوره الأوهام ، وأن يمحو المسودات ، وأن يبدأ من جديد باستمرار والواقع أن دعم الموجود أو إعادة اكتشاف ما كان لهو أقل اثارة للخيال ، ولكنه أسهل من الخلق بغير التقاط للأنفاس مع ما يصاحب ذلك من قلق حول النجاح أو الانهزام .

لقد أغضت أوروبا منذ بعيد عن التعلق بالماضى • فالتأكيد على الفردوس وعلى مكافأة المخترعين ، وعلى التوحيد قد خلق توقعا يتعلق بالآخرة • بيد أن نمو المعرفة قد برهن على أن البشرية كانت آخذة فى النمو معرفة وقوة ، كما أن النزعة التفاؤلية تنبأ دائما من حين لآخر وبصرامة بعهود مقبلة أفضل •

وهذا التوجه للعقل حتمى لاستخدام أى تغير • فلا بد من وجود إيمان بالمستقبل ومن الطبيعى أن يتأتى العزم على نبذ الحاضر والماضى من هذا الإيمان بالمستقبل • فالتنكر للماضى يظهر عدم الثقة فى الثقافة الأصلية • ولقد يظهر ذلك أيضا بطريقة أقل غريزية الرغبة فى تفحص كل ذلك الذى نقل من خلال التراث بطريقة منزهة عن الهوى • فلقد أظهرت الدراسات التى أجريت على عمال الصناعات فى دوالا أن هذا الاتجاه الفلسفى قد آذى بشدة مشاعر بعض الموظفين • فهم يحسون بالذنب وقد عاشوا بعيدا عن القرية ، وأخذوا يعملون فى المدينة فى ظروف حديثة ، وذلك لكونهم على نحو ما أغضوا عن أسلافهم : ولقد أنهك وخز الضمير البعض منهم لهذا السبب • ولعلنا نتساءل عما اذ كان « الاعتزام على الفشل » ليس سوى شئ مضمحل كعقوبة لذات المرء على هذا الاغضاء •

وللاعتقاد فى التقدم المستقبل نتيجة أخرى خطيرة • فاولئك الذين يقبلون ذلك انما يعيشون فى قلق دائم ، وقد أخذوا يبحثون باستمرار عن أحدث الأزياء ، وعن آخر الإلهامات حديثة ، وعن أكثر أساليب التصرفات عصمرانية •

والواقع أن التغير فى حد ذاته يتطلب تواؤمات صعبة كما أنه يحطم كل يقين عقلانى أو خلقى •

وتعانى أوروبا وأمريكا من هذا • فالشباب الذين لم يعرفوا بعد ما القيم التى يجب أن يكرسوا أنفسهم لها ، وانما هم شهود على الزيادة فى عدد الأفراد الذين فقدوا توجهاتهم • بيد أن تقبلية التغير مفيدة وخطرة فى نفس الوقت •

والواقع أن هذه الأمور تبلغ حدا أكبر من الصعوبة بالنسبة لأفريقيا • فأوروبا قد اعتادت منذ عصر النهضة على نبذ القديم وقد أخذت تنحو الى الجديد • أما أفريقيا فماتزال متعلقة بالماضى • وبالإضافة الى هذا فانها لى تقبل التغير فان عليها أن تفتح على التيارات الحديثة التى ترد اليها من الخارج وأن تنبذ الأصالة الثقافية •

اذن فالاتجاه نحو العصر والمستقبل يفرض مشكلات حادة ، كما أن الاحساس بنمو النزعة القومية مايزال قويا بدرجة كبيرة (ومنبؤا فى بعض الأوساط) •

أما المشاركة في الحياة الصناعية فانه يعنى حمل المرء على أن يدأب على التحكم الواعى فى كل عمل . فالآلة لا تحتمل الارتقاء فى أحلام اليقظة . والمدرجات يجب أن تخضع للقياس الصارم : الضوء الأحمر يتحول الى اللون الأخضر ، وثمة ميزان يظهر الارتفاع فى درجة الحرارة . وعلى العامل أن يعرف كيف يتحكم فى عاطفته . ذلك أن الحوادث غالبا ما تقع عندما يكون العامل مشغولا بهجوم أسرته ، ولا يكون قادرا على أن يزيحها عن عقله . فالإنسان الحديث مجبر على أن يوائم نفسه للحياة وذلك بأن يقيم الحوار بين قطاعات شخصية . وهذا ربما يكون محتوما لتوفير الانتباه التام لعمله ، ولكن الثمن الذى يدفعه نظير هذه الكفاءة هو هلهلة شعوره والتمزق وعدم الاتساق .

فالشخص من دأكار أو من أبديجان وقد أخذ يفصل اهتماماته الشخصية عن عمله ، انما يزايد بذلك من تمزق ذاتيته ، وذلك بأن يتخذ لنفسه فلسفتين متناقضتين . فهو يعيش فى مقر عمله فى عالم علمى دقيق وعقلانى حيث ترتبط فيه الأسباب بالنتائج ، وهو فى البيت مع أسرته يجد العالم التقليدى مرة أخرى حيث يوجد ما يفوق الطبيعة ، وهو عالم يمكن أن تقوم فيه الكائنات المبهمة بتوقيع الانتقام عليه عن أخطائه لا يعرفها . أما النوم فانه مأهول بالسحرة الذين يرسلهم الأعداء . وتبارس القوى النزوية التى لا يمكن توقع طغيانها . على أن بمقدور المرء أن يجعل هذه القوى غير ضارة ، وذلك بأن يستخدم الخدع مع الأرواح وأن يجعلها تغير من مقاصدها .

والواقع أن العالم التقليدى منغم فى الغموض . فالعالم العقلانى يعرف أن سحر غير المعروف حائل وانه ما يزال بعيدا عن أن يعرى الكون من مسحة الغموض . على أنه يأخذ على غاتقه أن يشتت الغموض . وعلى العكس من هذا نجد أن الشخص الذى يعيش فى عبادة الثراث يجد المتعة فى الغموض : فهو يقدره كما يفعل الشاعر ، كما أن نفس كلمة « التقليدى » تستحث لديه اتصالا بما هو مقدس .

وتؤدى المشاركة فى العالم الصناعى والعلمى الى نبذ السحر . وهناك دائما بالطبع هوامش للصدفة وما لا يتسنى تفسيره ، ولكن الأعمال التقنية المعتادة تؤدى الى الاعتماد فى أن السببية دقيقة جدا . وهناك فى بعض الأحيان ردة تتبدى لدى الطلبة السود عندما يواجهون بزيادة مفرطة فى النزعة العلمية * وبالبرود المتجمد للعقل : فهم يزعمون انهم يستطيعون الوقوف على « علم الأسلاف » فى السحر ، فينبذون أى موقف عقلانى بصدد هذه النقطة كما لو أنه يتضمن ابادة جماعية . فأنسان التنمية والتكنولوجيا هو « انسان مسيطر » بأقوى دلالة لهذا اللفظ : فهو

(*) النزعة العلمية Scientism القول بأن طرائق العلوم الطبيعية يجب أن تصطبغ فى جميع حقول المعرفة .

يعتزم « أن يسيطر على الطبيعة » وأن « يسخر الأنهار » وأن « يستخرج المعادن من أحشاء الأرض » . فارادة الإبداع تلوى في جميع هذه الاستعارات .

والى أن تصير الأشياء والنتائج جزءا من اقتصاد تقايضى ، فانها تكون مرتبطة جدا بالحائز عليها أو بمن يقوم بإنتاجها بحيث لا يكون لها وجود خارج نطاقه . فبعد وفاة شخص ما فان التقاليد تقرر وجوب حرق ممتلكاته ، وفى حالات أخرى فانها تنقل الى خلفه ، لا باعتبارها ارثا ، بل ليكمل الدور الجديد لذا لك الحلف لبديل الميت . وغالبا ما يفسر الاتيان على الماشية أو المحاصيل بأنه احتفال للحداد بهذه الطريقة . فطالما أن المالك قد مات ، فان قطيعه ينبغي أن يتبعه . وتعتبر محاولة القوانين الحديثة بالسفغال أن توقف هذا الاتلاف تعبيرا عن فلسفة مختلفة . فقطيع الماشية ما يزال موسوما بالذاتية . فالإبقار ليست أشياء يمكن مقايضتها بغيرها . فهي تقدر تبعا لخصائصها الجسمية ، وتبعا للقطيع الذى نشأت فيه ، وتبعا لشخصية الشخص الذى اعطاها . ففى قابلة لأن تباع ، وذلك لأن جاذبية المال لا يمكن أن تقاوم كشائها فى أى مكان آخر ، ولكنها ليست مجرد أشياء بحال .

والأرض ليست أداة للعمل أو رأس مال للإنتاج . فلدى الأوربي تعلق عميق نحو الأرض . فسلالات الفلاحين الحاكمة قد ورثت الأجيال التالية اشتها ما لدى الآخرين وذلك حتى يوسعوا آفاق أرضهم . ولكن الأرض فى افريقيا السوداء ذات طابع مقدس : فلا بد من تقديم الأضحيات قبل أن تجنى المحاصيل ، والثمار الأولى يجب أن تقدم ذبيحة قبل أن يستفاد من المحاصيل . « فكاهن الأرض » كان هناك يقوم بإداء هذه الطقوس ، ويقوم بغض المنازعات ويحول دون وقوع الجرائم التى ربما تكون قد لطخت الحقول فتجعلها غير خصبة . وإذا ما وقع جماع فى الدغل ، وإذا ما سقط دم بشرى على الأرض ، فلا بد من تقديم الأضحيات من أجل التكفير . أما الفزاة فانهم يقتصبون السلطة السياسية ، ولكن السلطة على الأرض تظل مع ورثة السكان الأولين .

وفى بعض مناطق السفغال فان سكان القرية بكاملهم مسلمون ، ولكن رجلا واحدا عجوزا يظل خارج الإسلام حتى يقدم الأضحيات الى « ثور » على المذبح الواقع عند جذع إحدى الأشجار . وفى كازامانس فان « ملك المطر لأنامبور » كان يؤدى طقوس أسلافه فيضمن بذلك خصوبة فصول السنة . انه أراد أن يتحول الى الإسلام ، ولكنه كان موزعا بين واجباته التقليدية وبين اقتناعاته الدينية ، ومن ثم فانه أصيب بالجنون .

أما اذا لم تعد الأرض سوى أداة لإنتاج المحاصيل ، فانها تصير غير مكرسة . فالآلهة تهرب اذن من الآثام ، وتصير النزعة المادية هى السائدة .

وكل هذا ليس متمشيا مع الثقافة الافريقية ، وهو الذى لولاه لكانت تلك الثقافة محترمة من جانب الأرض والماء وقد خضعنا لارادة الآلهة والأسلاف . لقد عمد الأدب الأمريكى أو الأدب السوفيتى الى تمجيد قبضة الانسان على العالم كما مجد السدود الضخمة أو الآلات المذهلة . أما الفلاح الافريقى فانه يطلب السماح من الأرض أو الماء بسبب أخذ الثمار منها .

فهنا نجد أن التنمية الاقتصادية تصطدم بالميتافيزيقا . وقبل أن تحول للطبيعة ، يجب أن يحس الناس بالطمأنينة الى أن ما يشاؤون فيه صحيح . فالتوراة أعطى الانسان السلطة على الخليقة . فهل تشجع الآلهة الافريقية أو الأسلاف هذه السيطرة ؟ وهل لابد للعالم أن يفقد قداسه حتى تتم له التنمية ؟ وهل يمكن التوصل الى الانسجام مع العالم المقدس ؟ .

لسوف يقال ان جميع هذه الأسئلة معقدة جدا ولا ترتبط فى الواقع بالعمال أو الفلاحين . والواقع أنها ربما لا تجد لها تعبيرا شعوريا أو حقيقيا ، ولكن على مستوى اللاشعور فانها تعرض المرء لخطر الإصابة بالاضطراب النفسى . فالقلق اللاشعورى أكثر خطورة من القلق الذى يعبر عنه . فإذا تسنى التعبير عنه ، فانه يجد اجابات ومنافذ . ولكن اذا هو بقى دقينا ، فانه يفضى الى احساس غامض بالذنب . والآن لكى نخلق مجتمعا جديدا يكون خلوا من الخطر والصعوبة ، فان الانسان يحتاج الى كل خباسته .

الخلاصة :

ان التنمية مهمة معقدة . ذلك أنه لا تتم السيطرة دائما على الوسائل التقنية والاقتصادية ، كما أن النتائج المترتبة عليها تتباين فيما بينها تبائنا تاما .

والحضارة هى مجموعة متناسقة تقريبا من التقنيات : القانون والتنظيم الاجتماعى والمعتقدات والقيم والمعرفة . ومجرد ادخال عنصر جديد وغريب على ذلك البناء قد يعمل على تعطيله كلية . ويحسن الافريقيون الى حد ما بضعف ثقافتهم : فجميع المناقشات حول الزنجية والأصالة والافريقية هى دلالة على هذا .

وعندما يظهر فراغ ثقافى فإن الحضارة العالمية تقوم بملئه . فلأمريكا والصين والاتحاد السوفيتى أيديولوجيات دينامية مشتركة . فأولوية الاقتصاد والمادة ، والمقلانية العلمية ، وتكريس كل القيم الوجدانية للمجال الشخصى ، وسيطرة الدولة ، وأولوية الفرد على المجتمعات الوسيطة انما تشكل جميعا جزءا من الأفكار السائدة .

ونحن نرغب بالتأكيد للثقافات المحلية أن تكون راسخة بدرجة تكفى لأن تتصدى لمذاهب معينة • ونحن نريد أن نقف على وجود فروق دقيقة جدا أو تباينات تظهر فى التخطيط المقترح • ان العالم ينحو الى التطابقية ، ولكن من المرغوب أكثر فأكثر الحفاظ على امكانيات الاختيار فى نطاق الاطراد العالمى الرتيب الذى يهدد البشرية • وهذا هو السبب الذى لا يجعلنا نكتفى بالدعوة الى الرنجية ، فثمة حاجة ملحة لتحديد وصياغة حضارة متوائمة ، تعمل على تحقيق تكامل القيم التى نأمل فى الحفاظ عليها وتشجيعها ، ونبتذ تلك القيم غير المرغوب فيها والتى لا تتفق مع الهدف المنشود • وفى النهاية نقول ان الناس الذين يصرهم القادة السياسيون والكتاب والمفكرون ، الذين يعتبرون « أبواق الأمة » هم الذين ينبغى أن يقرروا •

وهذه المسألة قد أعيد دراستها بالفعل تحت تأثير الأزمات والحروب • ولم يعد التقدم هو تلك الآلية الصارمة والتى لا مفر منها كما كانت تشاهد معتملة فى بداية القرن العشرين • ولعل الانسان الآن فى وضع يسمح له بأن يضع ميزانية لمكتسباته وأن ينبذ عناصرها المشكوك فيها •

بيد أنه اذا لم يبذل جهد واع ، فان أخطاء القرن التاسع عشر قد تعود الى الظهور • فالتصنيع سوف يؤدى الى الهجرة الجماعية الى ظهور طبقة الكادحين • وللسوف تصير الطبقات الاجتماعية متمايزة ، وفى تعارض بعضها مع بعض • ولقد تظهر فى مكان الطبقة الوسطى التى يبدها المال ، طبقة وسطى فى يدها السلطات العامة ، ولكن النتيجة سوف تكون واحدة • فالمدن سوف تنمو ، والمناطق الريفية سوف تجلب ، وقد أخذت فى الانسحاب من المجتمع القومى والعالمى • اما المادية المدفوعة بمجتمع استهلاكي فانها تنتج شهوة لا تشبع وحاجات يخلقها الناس • فهم يصيرون على وعى بحريتهم ومسئولياتهم التى هى جيدة فى ذاتها ، ولكنهم يتركون أنفسهم لتحكمها الانانية • أما الروابط الاجتماعية القديمة والأسرية والعرقية فانها تتحطم ولا تحل محلها ارتباطات اجتماعية جديدة • فالتجمعات على مستوى انساني تختفى قبل اختفاء التنظيمات الجماهيرية فى القطاعات الاجتماعية والسياسية كما هو الحال فى القطاع الاقتصادى •

والواقع أن التطور يتقدم بالفعل فى المدن الكبرى • أما تحديث المناطق الريفية الذى لا مناص منه للحفاظ على اتزان أكيد ، فانه يتعرض لخطر ادخاله فى نطاق سكان الريف • ويتطلب النمو السكانى زيادة فى الانتاج ، ولكن الحكمة مسألة جوهرية فى هذا الصدد •

وقبل أن نقرب من أى عنصر من الآلية الاجتماعية - وهى موضوع حساس جدا - فان علينا أن نكون متأكدين من أن الناس يريدون التغيير بالفعل • فالتكنوقراطيون★

ينزعون دائما نحو الكمال فى ميادينهم الخاصة • فهم يرفضون الاقتناع بأن الانسان قد يكون الحائل دون التنمية المادية • وهم يكونون فى عجلة للبدء فى العمليات والبرامج ويشعرون بأنهم قد أهينوا اذا لم يسر كل شىء تبعا للايقاع الذى ترسموه مسبقا •

بيد أن الناس يجب أن يحظوا بصفة دائمة بكل ما يحتاجون اليه لى تكون أصواتهم مسموعة • وهذا ليس من السهولة بمكان • ذلك أن سكان الريف مبعثرون ، كما أنهم بعيدون عن الطرق ، ولديهم بطة فى الاستجابة وهيايون • ومع ذلك فان المبادرة يجب أن تصدر عنهم • فان لم تصدر عنهم فان النجاح لا يكون مؤكدا •

وثمة صوتان يرتفعان : الناطقون باسم الدولة ويكونون بصفة عامة فى صف التحديث • فهم يرون فيه وسائل مباشرة لتجهيز رأس المال ويعتمدون على تنمية اقتصادية سوف تحمل معها الوفرة للموارد المالية • فالمشروعات ذات النطاق الواسع تمول عادة بواسطة أقطار أجنبية أو عن طريق المنظمات الدولية • وهذا النوع من الدعم يؤيد الدولة التى تتقبل تلك المساعدة فى فكرتها حيث أهمية الادارة وكفاءتها •

بيد أن المهاجرين والمفكرين الذين لا يقنعون فى الغالب ، ويتخذون موقف المعارض ، يشكلون صوتا آخر يرتفع لىسمع ، تردد صدها النخبة المفكرة بالعام الثالث • والواقع أن هذا العصر زاخر بالشكوك ، فينظر الى كل عمل باعتباره أنه نزعة احتلالية أو رأسمالية أو استعمارية على سبيل المثال •

وطالما هناك تكتم على العمليات التنموية فتجب عن الراى العام ، فان الالتزام بها يجد معارضة مناوئة • وحتى اذا تم دراستها باستفاضة على المستوى التقنى ، فقد تفضى الى نتائج غير متوقعة • فاذا ما أرادها الناس ، فانهم لا يكونون قادرين على أن يكييفوا أو أن يجددوا ما يقدم اليهم أو أن يحصلوا على فائدة منه • وعلى العكس فاذا ما فرض عليهم المشروع فانه سوف يقابل بامتناع ولسوف يفضى الى كل أنواع القلق والنقد •

لقد تعلم جيلنا أن تنمية الاستهلاكية ليس هدفا فى ذاته ، وأن للنتاج حدوده ، وأن الاستمتاع بالحياة له قيمة • ولقد أعيد النظر فى التقدم العلمى منذ هيروشينا • ذلك أن الكثير من الحقائق القديمة قد اهتزت •

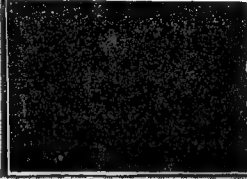
ولسوف يكون من المفيد فى إعادة النظر فى هذا الموضوع أن نشجع الابداع حيثما يكون موجودا • ان نقل التكنولوجيا جيد ، ولكن اختراع تكنولوجيا جديدة أفضل ، وعلى أية حال فان الحاجات الحقيقية للانسان يجب أن تحدد • فيجب عليه ألا يسمح بمجرد أن يتجرّف عبر مرات قد تحددت من قبل •

ان المرء باتباعه الطريق التكنولوجى العلمى ، فانه يقامر باهمال الاتصال المباشر بالطبيعة فى سبيل العيش فى عالم مجرد . وعلينا ألا ننسى أن أداة بسيطة قد سمحت للفلاح بأن يؤثر مباشرة فى المادة . وكذا فان آباءنا الفلاحين قد قاموا بقياس مساحات متلاصقة من الأرض بسواعدهم ، كما يفعل السينوفو بفأسه . ولم يعمل استخدام الحبول أو الثيران على استبعاد سيره الى جانبها بالأجزاء المحفورة من حقله .

ان العامل يبعد أكثر فأكثر عن الخامة التى يعامل معها . فعليه أن يتناول الآلات التى لا يفهم وظيفتها بالكامل ، بل يكون عليه أن يثق فى العمليات التى لا يتحكم فيها .

ان العالم الاقتصادى هو عالم مجرد : المنتجات التى لا يعرف طريقة صنعها وأصلها ، وشبكة المنتجين ، والمستهلكون والموزعون الذين يظلون مجرد رموز أو احصاءات بلا أشخاص متعينين . وسواء رضى الانسان أم لم يرض ، فهو متورط فى تجريد متزايد باطراد .

أمريكا اللاتينية: الثقافة والفقر



يعرف الجميع في عصرنا الحاضر أن درجة التنمية تقاس حسب عدد معين من المعايير ، أهمها والوحيد في البداية المنتج القومي الإجمالي لكل بلد بالنسبة الى عدد السكان ، وكان الخط الذي يفصل بطريقة قسرية منذ نحو عشرين سنة مضت ، بين الأغنياء والفقراء أو « المتخلفين » كما كانوا يوصفون في ذلك الوقت ، هذا الخط الفاصل كان مبنيا على مستوى دخل الفرد وقدره ألف دولار من دولارات الولايات المتحدة الأمريكية . وقوبل التعبير بالاستياء من جانب الذين يصفهم ، لأن التنمية تضي كرامة لا يمكن إنكارها على أحد . وذلك كان السبب الذي من أجله بدأ تعبير « البلاد النامية » الرقيق مبشرا بالخير وداعيا الى التفاؤل ، بمثل ما كان قليل الخط من التوفيق . هذا المعيار الاقتصادي على وجه الحصر ، خففت منه فيما بعد ، اضافات عدة ترتبط بالبنیان الاجتماعي وبمعدل القضاء على الأمية ، بل وبالعوامل الثقافية .

حقيقة بذلت جهود بقدر الامكان ، لانقاذ الهوية الوطنية للشعوب ، ولكن معظمها يتركز اليوم وفي الأزمنة السابقة على زيادة الدخل بالنسبة للفرد أو الأسرة ؛ ولا تقيس دائما التكلفة الاجتماعية المتضمنة في هذه الجهود . فالكثير من التقاليد - الجديدة

بقلم : ألبرتو واجنر دى راينا

ولد عام ١٩١٥ . درس فى بيرو وسويسرا وألمانيا (حيث درس على يد هايدجر) ، أستاذ الفلسفة فى الجامعة الكاثوليكية فى بيرو ويشغل وظيفة مسكرتير عام للشئون الخارجية وسفير . مؤلف لعديد من الكتب الفلسفية والتاريخية عن أمريكا اللاتينية .

ترجمة : الدكتور راشد البراوى

اشتغل بالتدريس فى الجامعات المصرية ، وكان عضوا متفرغا فى المجلس الدائم لتنمية الانتاج القومى ، ثم رئيسا وعضوا منتدبا للإدارة بالبنك الصناعى ، ويصل حاليا مستشارا للشئون الاقتصادية بالاتحاد العام لنقابات عمال مصر . وله العديد من المؤلفات والترجمات فى الاقتصاد والسياسة الدولية .

بالاحترام عموما ... تعجز عن المقاومة أيا كان ما يعمل فى سبيل انقاذها ؛ بل اننا لا نذكر هنا طبقات معينة تعيش على هامش المجتمع ومعزولة عن بقية الطبقات ، كما لا نذكر أيضا تبعية البلد ماليا وتكنولوجيا فى مواجهة البلاد الأجنبية . ولكن ما من أحد يهتم بهذه الآثار التى يساور الجميع الأمل فى أن تكون مؤقتة ، وذلك على أساس الحجة التالية : أليس ذلك ثمن الوصول الى السوق العالمية ، والحفاظ على مقام المرء ، والانضمام الى « نادى النقص » ؟ لماذا لا يكون طريق النجاح الذى سار فيه الآخرون ، الطريق الصحيح بالنسبة لى ؟

هذه النظرة الاقتصادية الجزئية الى الأمور نتيجة مترتبة على طريقة منطقية تماما فى التفكير نرى أصلها فى الرسالة التى وضعها ديكارت عن المنهج ، وفى منطق جماعة « بورت روبال » ، مع التقاط عابر لثمار فلسفة عهد التنوير ، وهى طريقة تصبح أشد قوة فى ضوء فلسفة كومت الوضعية عن مساهمات التكنولوجيا القائمة على الرياضيات ، وأخيرا تتخذ اليوم معنى صناعيا وماليا فى جوهره . تلك هى الطريقة التى يصبح

بها الاقتصاد غاية في ذاته ، أى يصبح نوعا من مولوخ نهم* يعجز عن اشباعه أى توسع فى الأسواق ، أو يصبح العجل الذهبى الذى يجرى اخضاع العالم بأسره له . اذا استثنينا الطبقة المستهلكة والطبقة المترفة التى تنعم بالكثير من وقت الفراغ ، فليس ثمة شيء مأمون ومضمون ، فهذه النظرة يبدو أنها تشمل على كافة ضروب الرفاهية المادية والاجتماعية ، ولا شيء يفوت اهتمامها . فالحضوع الشامل لقوانينها ، يبدو من الواضح بحيث يدهش المرء - بل ويصاب بصدمة - عندما يتساءل عالم اجتماع أمريكى لامع ، مثل دافيد ريزمان David Reisman ، لآى غرض ؟ « الوفرة لآى غرض ؟ » .

أذا يحشر الانسان بين البرائن الجهنمية لهذه الآلة الشاملة الضخمة ، على نحو ما حدث لشارلى شابلن فى فيلمه « العصور الحديثة » ، أى يحشر بين المشتريات والمبيعات ، والمخزونات ، والمواد الخام ، وشروط الدفع ، ومواعيد التسليم ، والأزمات ، والآتوات ، وأسعار الفائدة المتزايدة ، فانه يرى الفن وقد هبط الى منزلة بضاعة ، والعلم وقد هوى الى أداة ، والأفكار انحط شأنها لتصبح الشيء الوحيد الذى يؤخذ فى الحسبان بمصطلحات الربح والخسارة فى سوق التبادل .

ليس من الخطأ أن نتساءل عما اذا كانت مثل هذه الفكرة تطابق حقا المستويات الغربية ، سواء ظلت وفية لأصولها اليونانية - الرومانية واليهودية - المسيحية ، أو سواء تتمشى على العكس ، مع انحراف مؤسف نحو الكم والسلع المادية والعنف دون أن تكون هناك أى فرائل للكبح أو قوى للموازنة . ليس لى أن أجيب على سؤال كهذا ، ولكن دعونى أقترح فحسب ، نواحى أخرى من العالم الغربى ليست أقل صدقا ويمكن التعبير عنها على النحو التالى : الحرية ، الكرامة ، الجمال ، التجرد من الهوى ، والفرحة بالحياة . كذلك هناك طرق أخرى كثيرة نتصور بها العالم ، لا تعتمد على قانون العرض والطلب أو على القيود التى تفرضها اعتبارات الربحية والكفاءة ، أو على قدرة شيطان الجشع الوقحة . ومن بينها أحب الاستشهاد بالباروكى (١) وهو موضوع أود أن أعود اليه يوما .

بخلاف هذه الاعتبارات التى يكون فيها أى امرء حرا فى أن يتفوق الميتافيزيقا والرومانسية ، يكون له الحق فى أن يسأل عما اذا كان هذا النموذج الاقتصادى الجزئى الذى ساد طيلة أكثر من عشرين عاما ، له على الأقل ميزة كونه يتسم بالكفاءة . كم من الجهود خصصت فى هذه الأثناء لتحسين ظروف الحياة فى البلاد التى نسيبتها التنمية

(*) أحد الآلهة عند الساميين ، وكانت تهتم بعبادته بتقديم الضحايا من الأطفال على مذبحه .

(١) أسلوب فى التعبير شاع فى القرن السابع عشر يوجه خاص ، ويتسم فى الأدب بالتمقيد والصورة الغربية الناضجة .

الاقتصادية ولتضييق الفجوة بين البلاد الغنية والفقيرة ؟ أى عمل هو أنبل وأكثر معقولة من مثل هذا العمل ؟

سوف يكون قياس الآثار أوثق اتصالا بالموضوع ، لو نظرنا الى الأرقام التى نشرتها الأمم المتحدة عن السنوات ١٩٦٠/١٩٥٩ ، ١٩٧٩/١٩٨٠ ، نرى ما اذا كانت الفجوة التى تفصل بين هذين الطرفين القصوين ، اتسعت أو ضاقت خلال هذه السنوات العشرين .

لنختار بلادا أربعة ، اثنتان من الأغنياء واثنتان من الفقراء ، واثنتان الكثافة السكانية فيهما عالية ، واثنتان السكان فيهما مشتتون . ولترتب هذه البلاد على النحو التالى : الولايات المتحدة وداهومى من جهة ، والهند وسويسرا من جهة أخرى ، ثم نرى ما يحدث .

فى عام ١٩٦٠ كان المنتج القومى الاجمالى للفرد فى السنة حوالى ٧٠ دولارا أمريكيا فى داهومى ، مقابل ٢٨٨٤ دولارا فى الولايات المتحدة ، بعد عشرين سنة فى بنين (داهومى سابقا) زاد الدخل بالنسبة للفرد فبلغ ١٨٤ دولارا ، مقابل ٩٨٦٤ دولارا فى الولايات المتحدة . ان المقارنة بين هذه الأرقام ذات دلالة بليغة جدا . ففى عام ١٩٦٠ كان متوسط دخل المواطن الأمريكى يزيد ٤٠ مرة عن دخل الرجل العادى فى داهومى ، بينما كان أعلى ٥٠ مرة فى عام ١٩٨٠ . حقيقة حدثت بالتأكيد زيادة على كلا الجانبين من حيث الدخل الاسمى مقدرا بالأسعار الثابتة للدولار ، ولكن الفرق بين الأغنياء والفقراء زاد بنسبة ٢٥ فى المائة .

ننظر الآن الى المقارنة الأخرى بين الهند وسويسرا : فى الهند عام ١٩٦٠ كان المنتج القومى الاجمالى فى السنة بالنسبة للفرد حوالى ٧٧ دولارا ، فارتفع الى ١٥٩ دولارا هذا حسن جدا ! ولكنه فى الوقت نفسه زاد فى سويسرا من ١٥٩٤ الى ١٣٣٣٥ دولارا بالأسعار الثابتة للدولار ، وهو ما يعنى أن الفرق تضاعف : من ١ الى ٤٠ ، وزاد الفرق بين المتوسط الدخل فى البلدين فأصبح ١ الى ٨٠ . وبالرغم أن بعض ما تقدم حقيقى بالمصطلحات الاحصائية ، فخلال السنوات العشرين الأخيرة اتسعت الفجوة بين الأغنياء والفقراء .

من ذا الذى يمكن أن يصدق أن هناك نموذجا اقتصاديا يجب تطبيقه على المستوى العالمى ؟ بالطبع ، هناك استثناءات . شكرا لله ! فالنتائج ليست دائما بالغة التأثير والروعة ! بل هناك بعض نجاحات يعلن عنها فورا بالطبع . ولكن يجب الاعتراف بأن النموذج الاقتصادى الجزئى يعود بالفائدة أساسا على المسئولين عند تطبيقه . انى أشير الى البلاد والمؤسسات بل الأفراد الذين يوفرول الوسائل اللازمة لتطبيق هذا النموذج ويعلمون بالطبع عن مزاياه . أما عن الآخرين المكتوب عليهم التقدم بأى ثمن ولو كان التخلي عن هويتهم والذين يحضرون لمشاهدة المباراة ولكن يظلون على خطوط التماس بين اللاعبين ويلصق بهم كل الوحل ، أقول ان هؤلاء لديهم كل سبب يدعوهم الى الاصغاء لما يحدثهم به العقد الثالث للتقدم والوسائل المستخدمة لتحقيقه .

هل ينبغي أن نضحى بكل شيء : الشرف ، الثقافة ، التقاليد ، الحياة البسيطة ، والسعادة الهادئة ، ل مجرد أن تكسب عدة بنوط اضافية في ميزان ثروة الأمم المقارن ؟ هل ينبغي أن نبادل نوعية الحياة بكمية من منتجات هذا العالم ؟ هل يوحى لنا بهذا علاء الدين القرن العشرين ؟ لم يكن هذا رأى جون كريسوستوم John Chrysostom أسقف القسطنطينية الذي كان على ما يدل عليه اسمه ، يتحدث عن الذهب . الفقر عنده ليس رذيلة . بل انه ليؤكد أن الفقر ليس شيئاً بغيضاً سواء من وجهة النظر الاقتصادية أو من وجهة النظر الأخلاقية . وماذا لو كان الرجل على حق ؟ الجواب واضح : ازاء اخفاق مذهب اقتصادى قائم على الوفرة ، لماذا لا نحاول أن نجعل من الفقر القوة الدافعة على تحقيق الرخاء والتقدم ؟

قبل الاستطراد دعونا نتخلص من أى فهم خاطئ . الفقر ليس العوز . المسكين يقتصر الى كل شيء ، ولا يملك الموارد المادية لاشباع حاجاته الأساسية ، سواء من وجهة نظر فردية أو وجهة نظر جماعية . أما العوز فجريمة تثقل ضمير البشرية ككل ويجبرنا على أن نحاربه حتى النهاية . فلنحارب اذن حتى يتاح لجميع الناس على ظهر الأرض مستوى من المعيشة يتفق مع كرامة الكائن البشرى .

الفقر يملك أشياء قليلة ولكنها تكفيه كى يظل على قيد الحياة ذون المساعدة من أى شخص ، انه يملك الأشياء الأساسية وينقصه ما هو زائد عن اللزوم ، ويعرف كيف يتقبل حالته دون أن يشعر بأى نوع من الإحباط . الفقر المقبول فقر فعال وليس وليه الاستسلام والاستكانة . انه حالة ذهنية وموقف وتجرد من الهوى فى وجه سلع هذا العالم المادية ، ويمكن أن نصفه بأنه التواضع والتقصف أو القناعة أو غير ذلك من أنماط السلوك المشابهة التى هى نتيجة رغبة أو ولادة اختيار داخل نطاق معين من القيم ، وطريقة للوجود والتصرف تتفق مع هذا الاختيار .

ليس الفقر فرملة شأنه شأن البؤس ، بل هو بالعكس يتيح للقوة الخلاقة نقطة انطلاق الى تحقيق أعظم الانجازات ، فى الفقر بالضبط كثيرا ما وجدت البشرية القوة الروحية التى تمكنها من الارتقاء الى ثقافات أرقى . وهذه القوة ليست غريبة على العبقريّة القريبة بأكثر مما تكون معادية بالضرورة لروح الابتكار التى تولد التقدم الفنى والرخاء المادى ، وفى الوقت نفسه يكون النموذج الاقتصادى الجزئى انعكاسا لهما وأداة لبلوغهما . لنفل أننا أمام ترابط قوى تكون لعملها المتحد آثار معقولة عبر العصور . لا يستطيع أى من العناصر التالية أن يزعم أنه الوحيد الحالى : الثراء والفقر ، الكم والكيف ، النظام والحرية ، المادة والذاكرة ، والجسد والروح ، لأن هذه جميعا لا تقبل القسمة والتجزئة .

لا يملك الغرب رأسمالية قائمة على تصنيع م بكر ، بوصفها من خصائصه الأساسية : المسألة بالتأكيد ليست انكار أهمية البنية التحتية المادية التى يقوم عليها كل ما هو بشرى . من ذا الذى يفكر فى الحديث عن رغبة فى القرار من ظروف الوجود الجسمانى ؟ ولكن من المهم أن نصر على تدرج مراتب القيم . وعندما تكون المشكلة هى

التنمية ، فعلينا أن نوضح ما هو أساسى وجوهري : الانسان . العدل ، الحب ، الحرية ، الكرامة ، الشعر ، الجمال ، فنحن نريد أن نظل أوفياء لقدرنا باعتبارنا أناسا صنعوا على صورة الله . لكن واضحنا جسدا هنا . ليس هدفنا التبشير بالبر (وهو ما يكون كريها الى النفس) ، ولكنه فقط التشديد على أولوية القيم الروحية ، لا من الناحية النظرية فحسب ، ولكن أيضا فى جميع الصور العملية .

لو صدقنا القاموس فإن كلمة ينمو تعنى يمد ويتفتح ويبسط وبذا نكشف عما هو مختبئ تحت الطيات . المشكلة كلها ليست تدمير جوهر الرسالة الموجودة فى الطية ونحن نقوم بفتح الظرف . فالنمو ان كان هناك نمو عليه أن يحافظ على طابع الصدق والصحة . فى الحقيقة ، ما الفرض كله اذا لم يكن على نحو ما يفعل النبات أو أى كائن حى ؟ فالحديث عن النمو يعنى الحديث عن انتشار خلايا كائن عضوى ، كما يعنى التوازن بين جميع مكونات هذا الكائن . وبمجرد أن يتحطم هذا التوازن فالكائن العضوى ينمو بشكل ينم عن السقم والضعف ، ويتحلل بدلا من أن ينمو بشكل عادى .

عندما يبدل شعب قصارى جهده حسب امكانياته الطبيعية والتاريخية فانه ينمو بالمعنى الصحيح الذى تنطوى عليه الكلمة ، فتصبح قواه الكامنة التى تراكت ببطء على امتداد الزمن ، حقيقة واقعة وتخلق ثقافة ، واسلوب حياة يطابق موطن الإقامة ، وجماعة سلالية ، وازادة على تأكيد ذاته فى العالم حتى يتمكن فى هذه الحالة من أن يقيس قواه ازاء الشعوب الأخرى وليس فقط ازاء الذين يعتمد عليهم فى بقائه ، ويتطلع الى نفسه بحثا عن النقطة التى يبدأ منها فى جوهره أى فى روحه . ونحن يعجز هذا الشعب عن احترام هذا المبدأ فسوف يأتى يوم يخضع فيه لوصاية أجنبية ، وأيا كانت القيمة الحقيقية التى يقضيها على العمل الذى يقوم به ، فهذا العمل محكوم عليه عندئذ بالفشل الأكيد . وعندما نريد أن نقيس جميع دول العالم الثالث بنفس المعيار فعندئذ نميل الى أن نضل الطريق . فما يصلح لأفريقيا مثلا لا يصلح لجميع القارات الأخرى . وهذا ما يحاول النموذج الاقتصادى الجزئى أن يحملنا على تصديقه ، بأن يأخذ فقط فى الحسبان الجانب الكمي من الأمور . وعندئذ يكون العالم الثالث كتلة متجانسة يفرض عليها النمو بسبب منطق الأرقام .

ان النموذج الثقافى - ان جاز أن تعموم كذلك ، وعلى خلاف النموذج الاقتصادى الجزئى ، يحاول أولا وقبل كل شئ أن يعزز الهبات التى هى التراث الروحى للشعب ، وعلى ذلك يكون على تضاد تام مع الاستعمار ، انه يتقبل تعددية الثقافات . واذ يعتمد على التقاليد والسنن السائدة عند السكان الأصليين وعلى الطرق والأعراف الشعبية وغير ذلك من المعايير الاجتماعية ، فانه يشجع الحافز على تحقيق نمو يتخذ أشكالا حلزونية وينتهى برغبة فى تأكيد الهوية الوطنية . ولكن هذه ليست سياحة ولا عادات وتقاليد شعبية زائفة . الرهان أشد خطرا . فالفرض هو إعادة خلق الثقة فى نفس الشعب وتقوية إيمانه بكرامته وأمله فى مستقبل أفضل . هنا لا يعدو الاقتصاد أن يكون وسيلة لادراك هذه الغايات ، أى ورقة لعب فى مباراة ، الرهان فيها قضية أسمى

وأرفع شأنًا بكثير . وعندما تصل وسائل التصنيع الى نقطة تحل فيها محل غايات التقدم العام الروحية يثور النموذج الثقافي : لا يكون في مستطاعه الا أن يعارض هذه الوسائل وأن يستنكر خداعها .

تتمثل أهداف النموذج الثقافي الحقيقية في السعادة عن طريق الاستقرار ، ووصفه الحياة ، وخلق عالم ودود على نطاق انساني ، والتسليم بالحق في الاختلاف . وألا تعود الثروة غاية في ذاتها . ويفقد الفقر صورة اللطخة التي لا تُمحى ، والتي يقودها اليه الاقتصاد الجزئي ، ويكتسب مكانة بارزة وفضيلة تساعدنا . وبتجريد الفقر من الطموح الفاسد الذي يخضع للارتشاء ، فانه يشجع على ازدهار طريقة نوعية معينة للحياة .

تساق الحجة بأن تفوق وأولية المسائل الروحية شيء انقضى زمانه . ولكن ، أن نظن أن الاقتصاد قادر على حل جميع المشكلات التي أسهم في خلقها أو في زيادة حدتها ، هذا الظن ضلالة أسوأ بكثير . وتوسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء مثال على ذلك ، كما يقول من الأمثلة أيضا استنفاد الموارد الطبيعية ورفض الإنسان للروبوبات (١) التي اخترعها ، بل وعجزه أمام كافة النظم التي لا يعود قادرا على التحكم فيها وليس ما يهددنا من العنف والحرب الشاملة ، سوى نتائج تخلفت عن أيديولوجية مبنية على الثروة . وكل يوتوبيا لا تختلف عن سواها ، ولكن التفضيل ينصب على اليوتوبيا التي ترفض الاتهام الموجه اليها . ذلك أنها كانت موضع النسيان طيلة قرن من الزمان . وما نحن أولاء نشهد يقظتها ، وقد تكون شديدة الضوضاء جدا (٢) .

من الأقاليم المدعوة إلى النمو حسب « طرق الروح » يجب أن تستأهل أمريكا اللاتينية اهتماما خاصا من جانب أوروبا . يجب التسليم بأن نصف القارة هذا كثيرا ما تنزل به إلى مرتبة سوق يتعين غزوها ، أو أنه جزء وحسب من العالم الثالث . وهكذا تصل إلى هذا المفهوم الهام ، المؤلف لنا بمثل ما هو مليء بالفوض .

نشأ مفهوم العالم الثالث في مؤتمر باندونج (١٩٥٥) الذي جمع ممثلين من بلاد تنتمي إلى أفريقية وجنوب شرقي آسيا ، بما فيها الصين واليابان ، وأغلبهم من بلاد حديثة العهد بالتححر من الاستعمار . هنا كلمة « عالم » تعني كيانا شاملا من بلاد تربط بينها نفس الروابط والمبادئ والقوانين ، مما يكفل لها تماسكا معينا ويميزها عن غيرها من الكيانات الشاملة . في بادئ الأمر كان تعريف العالم الثالث واضحا لا لبس فيه ، فبادؤه تتعارض ، بندا بندا ، مع مبادئ المجتمع الغربي ، وتنطوي جميعا على مفهوم معاد للسيطرة البيضاء ، وهو ما يمكن تفسيره في ضوء الوضع التاريخي

(١) الروبوت robot أي الإنسان الآلي - للترجم .

(٢) بالنسبة إلى هذا انظر كتاب Albert Tévédjre عن « فقر وغنى الشعوب » .

والسياسى فى حينه • ويشمل المفهوم قارتين تشابهان فى نواح معينة • فالحضارة الأوروبية التى فرضت تماما على الثقافات الوطنية الأصلية الى حد خلق المجموعات السلالية غير البيضاء ، والتبعية الاقتصادية الكاملة ، والتصنيع الذى لا وجود له ، والعداء السافر أو الكامن بين الدولة المستعمرة (بكسر الميم) السابقة والمستعمرة (بفتح الميم) التى ظفرت بحريتها حديثا •

ان تضامن الأصوات من البلاد المتخلفة فى اجتماع « مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية » U.N.C.I.A.D (جنيف ١٩٦٤) ، وخلق ما يعرف باسم « مجموعة السبعة والسبعين » ومظاهر دولية عدة أخرى ، كل ذلك ترتب عليه ادراج بلاد أمريكا اللاتينية فى نطاق مفهوم العالم الثالث • وهذا يثير عددا معينا من الأسئلة ، وان كان المفهوم موضع التسليم به مؤقتا • ان بلاد أمريكا اللاتينية تشتبك بالتاكيد ومن أكثر من ناحية مع البلاد الفقيرة الأخرى فى هذا العالم : ضعفها الاقتصادى ، انتاج مواد أولية خفضت قيمتها ، مع صناعة فى مطلع عهدها ، ويعتمد أى نمو فيها على مراكز اتخاذ القرارات بالعالم ، وهى مراكز تدرجها من الناحية الإحصائية فى صفوف البلاد المحرومة الى أكبر حد • ولكن لو نحينا هذا التشابه جانبا لظهرت الصورة مختلفة جدا •

لم يكن بالطبع فى إمكان أمريكا اللاتينية المتخلطة جنسيا ، أن تنتهج سياسة معادية للبيض • فبمجرد أن ظفرت باستقلالها حوالى سنة ١٨٢٠ أكدت ارتباطها بالعائلة الثقافية الغربية الكبيرة ، زاعمة أنها ليست سوى مرحلة جديدة من مراحل تطورها ، أو أنها الجيل الرابع من سلسلة سبقتها فيها ثلاثة أجيال هى اليونان وروما وشبه جزيرة أيبيريا بأهلها من الأسبانيين والبرتغاليين ، وذلك يبين الى أى حد كانت تشعر أنها متكاملة مع التقليد الاغريقى - الرومانى ، دون انكار تراثها الهندى أو تراثها الافريقى • وبرغم كل من البعد الجغرافى والبعد السياسى عن أوروبا القديمية ، فالواضح أن هذه القارة الجديدة بمساحتها الشاسعة وتنوعها إذ تضم نحو عشرين دولة مستقلة ، لا يمكن أن تشكل كتلة متجانسة • الأكثر اتصالا بالموضوع أن نتحدث عن كيان من عناصر مختلفة اتحدت فيه عناصر أسبانية - أمريكية ، ولايتينية - أمريكية ، وفرنسية - أمريكية ، وهندية - أمريكية ، وأفريقية - أمريكية • لخلق كل مترابط جغرافيا فحسب ، ولكن تربط بين أجزائه أيضا طريقة التفكير ، ورسالة يبشر بها ، وهدف فريد تسمى اليه •

وإذ تؤخذ هذه الاعتبارات فى الحسبان فقد يكون من الأفضل أن نقلل من نطاق العالم الثالث ، وننزل به الى سباق اقتصادى وسياسى بصفة أساسية ، له بالطبع مضامينه الاجتماعية قبل أن تمد له شمل بلاد أمريكا اللاتينية • لم يكن ذلك هو الحال ، وهو ما أسفر عن عواقب مؤسفة يعرفها الجميع • فقد ظللنا عشرين عاما ندعى أننا تخطئ أمريكا اللاتينية ببلاد أفريقية وآسيوية من بلاد العالم الثالث ، دون أن نأخذ فى الحسبان الفوارق الجوهرية بين هذه الأقاليم •

كان الأثر السيكولوجي المترتب على مثل هذا الخلط كبيرا ، فحتى ذلك الحين أى حوالى سنة ١٩٥٠ كانت بلاد أمريكا اللاتينية تعتبر نفسها بلادا غربية تماما ، وإن كانت مختلفة عنها . كانت القارة الأمريكية - شمالها وجنوبها - تمثل ما كان يدعى « نصف الكرة الغربى » . فحركة الجامعة الأمريكية وكانت وشنطن مركز أهميتها منذ نهاية القرن الماضى (المؤتمر الأمريكى فى عام ١٨٨٩) كانت تمثل حركة سياسية وأيديولوجية تزعم أنها تشكل الطليعة الغربية ، وكانت سفاراتها : المؤسسات الجمهورية ، التضامن بين الشعوب ، الثقة فى المستقبل ، والالتجاء الى التحكم كلما كانت الصدامات بين المصالح تهدد بأن تؤدى الى اختيار للقوة ، الخ .

طبقا لهذه الرؤية للعالم كان كوكبنا منقسما فى فجر الحرب العالمية الثانية الى قسمين : العالم القديم والعالم الجديد . وقسمته الفترة التالية للحرب الى ثلاثة أجزاء ، وأثار الخلط بين أمريكا اللاتينية والعالم الثالث صدمة حقيقية كانت لها أصداء شتى على مستوى الدول وعلى مستوى تيارات الرأى العام العالمى المختلفة . وسنعرض ثلاثة منها تجاوزت أصدؤها حدود نصف القارة التى نعيش فيها .

(أ) رأت أمريكا اللاتينية نفسها ، وبشعور من الارتياح ، أن البلاد الغربية ترفضها ، سارع تيار معين من الرأى الى ايجاد قضية يشترك فيها مع اخوة جدد بالعالم الثالث ، وعندئذ راح يبحث ولا يزال يبحث ، عن كل شىء فى أمريكا اللاتينية لا يرتبط ارتباطا مباشرا بالتراث الأوروبى . فالروابط السياسية والثقافية تقوى مع الشعوب المحرومة الأخرى التى تنتمى الى مناطق جغرافية أخرى ، وينشأ التضامن معها فى الدوائر الملزمة ؛

(ب) وثمة تيار آخر أوثق اتصالا بالدوائر المالية والصناعية والتجارية أحس بالاحباط بسبب هذا التطور ، فسعى الى المحافظة والابقاء على صلاته المتميزة مع الغرب ، وراح يبذل أقصى ما فى وسعه من جهد كى تعود أمريكا اللاتينية - ولو بصفة جزئية على الأقل - الى مدار العالم الغربى ؛

(ج) وأخيرا ، هناك التيار الثالث الذى يمكن وصفه « بالواقعى » وهو يأخذ الموقف الجديد فى الاعتبار ، ويحاول تبريره باعتبارات تاريخية . وطبقا لهذا التيار تكون رسالة العالم الجديد أن ينزول عن الغرب ، ولكن دون أن يربط نفسه بالعالم الثالث . وتمثل نقاط الحطة الثلاث : ادراك التنوع فى مواجهة هذين الاتجاهين المتطرفين ، وأخذ المؤثرات غير المتجانسة التى تعرض لها ، فى أقل قدر من الحسبان ، وخلق حضارة أمريكية لاتينية مستقلة .

هذه التيارات الثلاثة من الرأى - وواضح أن كلا منها يعرض الكثير من الفروق الدقيقة - يتعين دائما أن نسترجعها فى ذاكرتنا ، اذا أردنا أن نفهم أمريكا اللاتينية الحالية . ولكن أين الحقيقة بعيدة الغور ؟ ذلك هو السؤال ! فى حوالى خمسمائة عام كان لهذا الجزء من العالم الجديد نواة دائمة للسلوك تكون جزء منها من عناصر مستمدة

من السكان الأصليين وهي عناصر ذات قيمة حقيقية ، وذلك فضلا عن مساهمات ثمينة من أفريقيا . واعتبارا من القرن ١٩ فصاعدا ، يمكن ملاحظة نمو هذه النواة عن طريق الاستمارات من فلسفة التقدم الموروثة من بلاد أوروبية عدة ومن الولايات المتحدة .

قد تعطى نظرة سطحية نلقبها على أمريكا اللاتينية الانطباع بأن مذهب الاقتصاد الجزئي كسب المباداة . ففي كل مكان يمكن أن نرى تجمعات حضرية كبيرة وناطحات سحاب وصناعات تستخدم التكنولوجيا المتقدمة . ولكن إذا تابعنا التحليل فأننا نلاحظ أن الأرومة تظل جذورها متصلة وراسخة في أصولها ، وفيها القيم عفا عليها الزمان بالتأكيد ، ولكنها لا تزال موضع التمجيد بفعل الحنين الى الماضي .

يقول جان فوراستيه Fourastié في كتاب هو بالتأكيد من أفضل الشهادات الخاصة بعصرنا : « وقعت البشرية في الفخ . كان واضحا أن التقدم يجب أن يكون متناسبا مع الزمن . واليوم فقط ، وبعد ذلك بمائتي عام ، بدأنا نتساءل عما إذا لم تكن هناك قيم مختلفة ، أو أننا ونحن نسير في طريق التقدم ، لا نشكل تهديدا للزمن . . يكفي أن نلاحظ عمق اضطراب الشعوب وانتشار أسلحة الدمار . بينما كنا نسير في طريق التقدم حططنا الكثيرين دون أن نعرف من الذين نحطهم » .

وبرغم هذا فورا واجهة من تقدم مادي مشكوك فيه ، حافظ كثير من الأمريكيين اللاتينيين المعاصرين على عقيدة الزمن التي تربط اتجاهها الى المذهب الذي يؤكد أهمية الشخصية والموروث من الباروكي ، بفتحة معينة نطل منها على ابدية الزمان الكوني التي تمثل اسهاما متعدد الأصول قدمه « أسلافنا الهنود » .

ذلك الجزء من أنفسنا الذي يظل مرتبطا بأصوله اللاتينية ، يتوقع من الغرب ، ومن بلاد حوض البحر المتوسط بوجه خاص ، أن يعامل بوصفنا من أفراد نفس العائلة . انه يعترف بقيمة كل المعونة والمساعدة الفنية التي تقدمها أسرة الشعوب الصديقة ، ولكن يعلق أهمية خاصة على الذين يعرفون كيف يظهرهم ادراكهم للموقف الذي تجد أمريكا اللاتينية نفسها فيه - موقف معقد جدا بين القديم والعالم الجديد ، بين الغرب الذي أخذ بأسباب التصنيع والبلاد النامية الواقعة على مفترق طرق أوروبا وأفريقيا وأمريكا قبل أن اكتشفها كولمبس - ولكنه موقف تتقبل منه أمريكا اللاتينية جميع العناصر المركبة ، وتستمد كبريائها .

هذه النقطة الأخيرة جوهرية . فإذا كانت المصادر التي تستمد منها أمريكا اللاتينية ثقافتها كثيرة ، وإذا كان اندماج التيارات المختلفة أبعد من أن يكون كاملا ، فأمريكا اللاتينية لا تنكر شيئا من أصولها ، بل بالعكس تحترمها جميعا باعتبار أن هذا التنوع عنصر حيوي من عناصر هويتها الحقيقية . وعلى الرغم من هذا ، وطبقا لما يراه معظم الأمريكيين اللاتينيين ، يستأهل اثنان من مكونات هذا الموسايكو اهتماما خاصا وتقديرا ، وأعني النسيج الوطني الأصلي (التراث الثقافي ، مخلفات الماضي ، الآثار ، الأعراف ، القيم الدنيوية ، الروح الكونية) والنسيج الايبيري (الأسباني ،

البرتغالي ، الأصل المشترك في اللغة ، النظام ، السما) وهذه عناصر تصبح موجودة وتشكل جزءاً من حقيقة المجتمع الفعلي ، وبرغم قسوة الصدامات التاريخية . لنضف الى هذا توتراً معيناً بين شعور بالانتماء الى العالم الغربي وولاء أساسى لأمريكا - وهو تراث خلفه أسلافنا الهنود . وهذا التوتر يضيف أصالة كبيرة على هذا المزيج ، وفي الوقت نفسه يربط بلاد الجنوب والوسط بالعالم الثالث .

لنفتح قوسين هنا لنتذكر أن مصطلح « استعماري » لم يتخذ في أمريكا اللاتينية معنى سلبياً الا في الخطاب السياسية ، بالمعنى الكلاسيكي يسترجع المصطلح - وبأى اعتزاز بالنفس - العهد العظيم الذي شهد العمارة الباروكية والفن الاستعماري الذي يرى فيه كل امرئ وفي ابتهاج ، احدى قمم ثقافتنا وكل التعبير عن هويتنا الوطنية . عندما نتحدث - وهو ما يسعد الجميع أن يفعلوه اليوم - عن « القضاء على الاستعمار » ، هذا الحديث يعنى استبعاد أية امكانية لاجراء الحوار . لا يمكن أن نكرر بما فيه الكفاية أن أهل أمريكا اللاتينية هم اللاتين - اللاتين بطريقتهم الخاصة بهم - ممن يقوم التنافس الودى بينهم وبين السكسون أو الأفريقيين ، أو الآسيويين .

وعلى ذلك فالشرط المبدئي الأول لنجاح المعونة التي تقدم الى أمريكا اللاتينية لأغراض التنمية ، أن تكون ذات طابع سيكولوجي وسوسيولوجي : الاعتراف بما لهذا الاقليم من أقاليم العالم من طبيعة سياسية ، واختلافاته النوعية ، وروابطه اللاتينية . هذه الطريقة في النظر الى الأمور تتبع على مستويات مختلفة ، ثقافية وعلمية أو ودية وذلك حسب . المسألة المطروحة للبحث وليس خلق أشياء جديدة بقدر ما هي تنمية وتشجيع الحقائق القائمة أو الامكانيات الكافية والموجودة في الواقع منذ القرن الخامس عشر وتضخمتم في الاقليم ببطء . وحتى ان جاز أن يتسم اخواننا من أمريكا اللاتينية بعدم الاكتراث ، فانهم أحياناً يخفون مزاجاً عنيفاً من وقت لآخر سريع الانفجار . وهناك تقليد يحترم الجانب الشكلي ، وينظم العلاقات المعقدة بين الناس حسب قوانين للاتيكت موروثه من القرن الثامن عشر الأوربي .

لن يكون في مستطاع المرء أن يأمل أن يتناول بنجاح المشكلات السياسية أو الاقتصادية أو التكنولوجية الأخرى الا بعد تنظيم سلوكه بحيث يطابق هذا الاعتراف المبدئي بالجوانب السيكولوجية والسوسيولوجية . ومحاولة قلب ترتيب الأولويات تقضى على أية محاولة لتقديم المساعدة التكنولوجية بالفشل . ومن جهة أخرى ، بمجرد أن يتم الاتصال تزداد سهولة الربط بين العلاقات الاقتصادية ، فيولد مشاركة بين اللغة والوداد والتضامن ، يمكن أن تفتح آفاقاً أرحب . ولهذا الاندماج بين المصالح المادية والروحية أهمية جوهرية بالنسبة الى تشجيع تنمية حقيقية في أمريكا اللاتينية، تتفق مع رسالة الاقليم . ومن ثم فنجاح هذه التنمية التي سوف تحدد البداية الحقيقية لحوار بين الشمال والجنوب وامكانية اجراء المبادلات المشتركة حقاً ، تقول ان نجاح هذه التنمية هو ما يدعو اليه جميع الخبراء في الموضوع ، باعتباره أمراً تمس اليه الحاجة .

ليس الدور الأوربي هو البحث عن غزو أسواق جديدة ، كما أنه ليس من صالح المشترك تحقيق تنمية اقتصادية بحتة . ان هدف الجانبين أن تبقى بلاد أمريكا اللاتينية في مجتمع الغرب الثقافي والتاريخي ، على أن يظل كل جانب بالطبع وفيما لتقاليد ومصيره .

وتستطيع أوروبا أن تفعل الكثير لتنشيط العمل ، وأن تبعث الحياة في الأعشاب الهامدة في قلب وجودنا والتي لا تطلب سوى أن تزدهر في الوطن الذي بذرتها فيه الصدف أو روح المغامرة . عندما تساعدنا أوروبا على أن نسترد أنفسنا ونكشف عن جميع القيم التي أظلمها التصنيع ولكنها تتلألا في سماء أمريكا اللاتينية ، فإنها تسدي لنا - وإلى نفسها في الواقع - خدمة جليلة .

نحو صياغة لنظرية التحديث

لصياغة نظرية متكاملة عن التحديث لابد من تحديد معاني المصطلحات الرئيسية المستخدمة في التفكير ، وقد رجع المؤلف الى كتابات هنري ليفيغر التي اوضح فيها الفروق بين مقابلات من الحديث والقديم ، والحداثة والتقليدية والاصطناعية والطبيعية والتحررية والمجمود .

ويذهب في الربط بين التحديث والثورة الى رفض الفكرة القائلة بان التحديث ظل للثورة او جزء منها ، ويرى ان التقدم أصبح خاضعا للنياس وان التقديمية اتجه علمي وان العقلانية مقابل للتحديث لان التحديث ما هو الا عملية البحث عن وسائل تطبيق التوازن بين التقنيات والانساق العقلية .

وفي تحليله لمصيافة المعرفة للتحديث يوضح الفرق بين عالم سابق كان نطاق المعرفة فيه قاصرا على ثلاثة مجالات هي الالهية والانسانية والطبيعية الى عالم بدأ مع الثورة الصناعية يعيش في نطاق معرفة تشتمل على اربعة مجالات باضافة « المنشآت » الى المجالات الثلاثة السابقة .

وبحاول بعد ذلك توضيح وجهة نظره في الفرق بين المنشآت والثقافة بالتفريق بين المستعدلات التقنية او الوسائل التي يتحقق بها للانسان السيطرة على الطبيعة وبين الفنون التي تؤدي الى نشأة علاقة عاطفية مع الطبيعة ، ويصل الى ان العلاقة

بقلم : فيليپ سكريميتان

• له عام ١٩٢٦ ، درس الفلسفة في ستراسبورج وساربروكن .
له أنشطة متعددة كمحرر وصحفي ومدرس "• يحمل أستاذا في
جامعة فريبورج بسويسرا منذ عام ١٩٧٠ • له مؤلفات عديدة
من أحدثها « تصورات كانت » ، « عمر الإنسان » •

ترجمة : محمد جلال عباس

• كاتب ومترجم له مؤلفات وترجمات عديدة •

هي ممارسة مزدوجة في مجال الحرف والفنون وهذه العلاقة المزدوجة هي أيضا بمثابة
التحديث •

ويضيف ان عودة الانسان الى اصله اتجاه يتضمنه التحديث حيث ان الفرائز
الانسانية تضيف الى ممارسته بهذا هما في علاقته مع الطبيعة ومع المنشآت •
(المترجم)

تحولت أسطورة التقدم تحولا خاطفا الى ما يسمى « التحديث » حتى ان كلمة
« حديث » ومشتقاتها قد أصبحت تعبر عن نفس معنى كلمة « تقدم » ، مما أدى الى نوع
من الخلط في أذهان الناس • يبدو أن الوضع قد تغير في السنين الأخيرة وأصبح لكل
من اللفظين معنى خاص ★ نقلا عن كتاب •

Charles Daudouin, Le My the du Moderne, Geneva, 1946).

(★) نقلا عن كتاب Charles Baudouin, Le My the du Moderne, Geneva, 1946.

ويتميز لفظ « حديث » (modus) وما يشتق منه من كلمات مثل حادثة وتحديث بالتحديد الشديد مثلها في ذلك مثل الألفاظ الجديدة التي شاع استخدامها حديثا ، ولذا أصبح لزاما علينا - كي نصوغ نظرية للتحديث - أن نتوصل أولا الى تعريف محدد يجعل كل أمور النظرية واضحة جلية . فكيف نصل الى ذلك الوضوح المنشود .

يبدو أن كتاب هنرى ليفيغر : مدخل الى التحديث (١) له في هذا المجال أهمية كبيرة إذ أنه ركز على الإجابة عن هذا التساؤل المطروح دون أن يتعدى ذلك الى آفاق النظرية ذاتها . ولعل ذلك يرجع الى الفرضيات الأولية السابقة عليه قد منعت الكاتب من أن يتعمق في تفصيلات عناصر التحديث كما يراها ، هو . ورغم أننا لم نقتبس كثيرا من هذا الكتاب ولم نعتمد عليه اعتمادا كلياً ، في تسطير هذا المقال إلا أننا قد استفدنا منه الكثير حيث أنه قد اشتمل على بعض ما يؤيد فرضياتنا ، ومن ثم ندأ السخول في موضوع مقالنا هذا من خلال عرض لما احتواه الكتاب من تعليقات .

(١)

يركز الفصل الأول من كتاب مدخل الى التحديث على محاولة للإجابة على السؤال المطروح : « ما هو التحديث ؟ » وماذا تعني بلفظ حديث أو محدث ؟ . يبدو لنا من النظرة الأولى الى اللفظ أن له معان متعددة ، فهو يستخدم أولا كقابل عكسي لكلمة القديم . ويرجع هذا التقابل أصلا الى الاستخدام الفلسفي لهذا اللفظ في العصور الوسطى حيث استخدم لفظ الحديث في أوساط أصحاب المذهب الاسمي nominalists الذين أخذوا على عاتقهم التطوير التحليلي للمادى لمنطق أرسطو . وبالإضافة الى ذلك يعمد ليفيغر الى أن يعيد للأذهان أحد النظم التي كانت قائمة في القرون الوسطى في فرنسا حيث كانت مدن الشمال آنذاك تخضع لحكم قضاة بينما كانت مدن الجنوب تخضع لحكم مستشارين ، فالمدن التي طبقت الميثاق الذي بمقتضاه يتم اختيار القضاة والمستشارين بالانتخاب اعتبرت نفسها حديثة بينما تلك التي يتم تغيير قضااتها أو مستشاريها بسبب عدم انقضاء مدة حكمهم فقد كانت توصف بأنها قديمة بالمقارنة بالمدن التي غيرت قضاتها ومستشاريها . ومن الواضح أن كلمة حديثة هنا تحمل في طياتها مقصدين أولهما الاتجاه الى التجديد بمعنى تجديده أو تغيير ما هو قائم ، والثاني استمرارية هذا التجديد أو التغير حيث أن الانتخابات قد أتت بأشخاص جدد وأن الميثاق قد حدد دورة لهذه الانتخابات تجمع بين هذا الميثاق والتقاليد المحلية معا . (ص ١٦٩)

ويبدو أن هذه المواجهة الأولى بين القديم والجديد قد اجتذبت لفظاً آخر أقل دلالةً هو كلمة « موضة » *modus* ، وأدى استخدام هذا اللفظ إلى النظر إلى كل ما هو جديد على أنه بدعة (*Fasion*) في القول والعمل والملبس كما أدى إلى توجيه الأعين إلى منظور جديد للبدع المستحدثة على أنها الأساليب والفنون المستخدمة في عالم الصناعة ، وسوف نرى موضعها في الإطار المعقد غير الواضح للتحديث فيما بعد .

وكان ليفيغر محققاً في التمييز بين الحديث الذي يؤخذ به لمجرد كونه مخالف لما كان قائماً في الماضي وبين الحديث الذي تقبله لأنه مناسب لأسلوب الحياة .

وهناك تقابل عكسي آخر يتبين في النظرة إلى الأشياء المصنوعة أو المبتدعة على أنها عكس الأشياء الطبيعية أو الأصلية ، ويمكننا أن نلصق هذا مثلاً في مقارنة الطرز المعمارية مثل الطراز القوطي ذي الزخارف المعقدة وطرز الروكوكو ذو الزخارف البسيطة الذي ساد في القرن الثامن عشر واعتبر في ذلك الوقت نمطاً حديثاً فالمعركة الجدلية القائمة بين القديم والحديث تضع الفخامة والروعة التي تتميز بها الأشياء التقليدية في مقابل البساطة والرقّة والمرح مما يمتاز به شباب في مقبّل حياته ، بيد أن هذه الصفات تتواجد لفترة محدودة مؤقتة منها يجعل المضاربة هنا على الحاضر لا على الدائم (٢) .

وبمعنى آخر يكون التفضيل هنا لمميزات أناس يتصفون بالفضائل المحدثة من رقص وغناء (حتى لو كانت ترجع إلى أصول قديمة) على مميزات الرقة الأرستقراطية ، تماماً كالمقارنة بين روسو الكاتب ورامو الموسيقار .

وبالقائه نظرة عامة على فكرة التحديث التي ترفض التقاليد أو العادات السائدة نجد أنها تجديد في كل شيء لدرجة أنها قد تنكر كل ما هو باقٍ مستمر من هذه التجديدات ذاتها ، وإذا ما أخذنا بالنظرية التي تقول بأن التحديث يشتمل على تغيير الوسائل أو الأساليب والتقنيات أو الفنون التي يمكن بواسطتها الحكم على تقدم الأفكار . لوجدنا أنها في حد ذاتها من قبيل المنطق الذي يتبع طريقة أرسطو في اكتساب المعارف وهي الطريقة التي أخذ بها مذهب الاسمية الذي ظهر في العصور الوسطى في تقويته لأهمية الابتكارات .

وهناك تقابل عكسي ثالث مكمل للسابق وهو الذي يتعرض لظاهرة التحرر في معرض التحديث . فالتحرر هنا عكس العبودية أو الخضوع الكامل للعادات والمعايير التقليدية القديمة المرتبطة بالدين والقيم والصور الأثرية التي تتكون من مجموعها مبادئ الأسلاف القدامى ، وهي التي تتمسك بها المناطق الريفية ، ويرى الكاتب الألماني هاين أن التحررية مرتبطة بالمدينة في إشارته إلى « جو المدينة

الباعث للحرية » ، وعلى ذلك نجد أن المدينة تدخل كرمز في هذه الديناميكية التحررية ، ويدخل معها التناقض التي يشير إليها كل من ليفيفر وبودلير وكارل ماركس .

فيرى بودلير « أن مشاهد الحياة وما تتضمنه من آلاف الكائنات الهائلة المتحركة في قطارات الاتفاق بما فيهم من مجرمين وفتيات ليل ، والصحف المتداولة ، وغير ذلك من أشياء ٠٠ كلها تثبت لنا أننا بحاجة الى أن نفتح أعيننا لنشهد بطولانا (٣) أما بالنسبة لكارل ماركس الذي يعتبر فيلسوف المدينة وعالمها الاجتماعي فهو يرى أن تحرر البرجوازية ، وكذا التحرر من البرجوازية مرتبطا بتطور المدن والمواضر في المجالات الصناعية التي استقطبت من الريف قوى اجتماعية جديدة تركزت دوافعها التحررية في الشكل الذي كون به ماركس مفهومه عن البروليتاريا . فمن الناحية الجدلية يعتبر الانسان السلبي نتاجا للتحديث الحضري ، أو كما يذكر ليفيفر « أصبح عداء الطبيعة ظاهرة اجتماعية فرضت نفسها في بيئة المدينه الحديثة » (ص ١٨٠) .

وهكذا بدأت العوامل الثلاثة للتحديث ، وهي الجدة أو الجديد ، والاصطناع أو المصنوع والتحرر أو التحرري ، وكونت هذه العوامل ثلاثيا متضادا مع الثلاثي المكون من التقليدية والطبيعية والثبات . وأصبحت النظرة الى هذا التضاد من الوجهة السياسية العامة هي أنه مماثل للتقسيم الى يمين ويسار مما يدل على مدى حساسية الموقف من الناحية العقائدية ، بل مدى كونه في حد ذاته تناقضا عقائديا .

وقبل الدخول في البحث عما اذا كانت لهذه المجموعة من الثنائيات المتضادة دلالة منهجية ومستقبلية نجد أن ليفيفر يؤكد ارتباطها برابطة للتناقض الجدلي ويصبح علينا أن نتساءل : أولا عن السبب الذي يجعلنا نتحدث عن الأزمنة الحديثة معتمدين في تناولها على تعميم ما يبدو أنه موجود في هذه الفترة التاريخية فقط وعلى أنه عكس لما كان قائما من قبله . فلو أننا سلمنا بأن القديم والجديد يمثلان تقابلا عكسيا فإن ذلك يفسر أن الوقائع أما أن تكون متزامنة في حدوثها أو أنها وقائع تاريخية يتكرر حدوثها في تتابع مستمر وتوال من التحديث والرجعية ٠٠٠ إذا سلمنا بذلك لوجدنا أن المضمون لا يسمح باستخدام لفظ حديث بصفة عامة على هذا الموقف .

وعلى ذلك يصبح علينا أن نسلم بوجود تيارات مترددة متوالية في الاطوار الزمنية لأي فترة تاريخية أو وحدة كاملة ، ويكون هذا التردد هو المحور الذي يؤدي الى استمرارية التجديد الذي يصحبه استمرار التقدم بدون توقف أو يكون هناك خروج (جدلي) مستمر عن المألوف مع تتابع ظهور علامات التحديث وفقا لقاعدة التطور التاريخي ، فالحديث الملم بمعاني التقديمية هو الذي يقرر الاتجاه العام لمجتمع

يدرك كيانه من خلال التغيرات المتواصلة التي تطرأ على حياته والتي بموجبها يعارض المجتمعات التي تتصف بالتقليدية .

ويدعونا اتباع هذه الأمور التي تطرح نفسها بوضوح على الموقف إلى أن نتجه بنظرنا إلى العلاقة الطردية القائمة بين اتجاه المعاصرة وسيادة المجتمعات والثقافات التي تكونت نتيجة للخروج على التقاليد المترسبة من العصور القديمة أو العصور الوسطى ، وبهذه المخاطرة تغفل طريقة تكوين التقاليد الجديدة مما يقلل من حساسية المجتمعات للتغيرات غير العادية التي طرأت على مجتمعات العصور الوسطى والتي كانت أقل جموداً بكثير عما نتصوره عنها .

وهكذا يتضح لنا أن التاريخ لا يمثل مدخلا مناسباً للكشف عن التحديث ، بل وإن كفاءته في إبراز العلاقة بين القديم والجديد أو بين القديم والحديث تقصر عن أن تكشف لنا عن مسيرة التحديث خارج إطار مفهوم الدولة الحديثة ، ذلك أن حدوث التحولات في الدولة الحديثة بسبب احتكاكها بمجتمع دائم البحث عن التجديدات يعد أقل أهمية من حدوث التحول بسبب اتجاه الدولة ذاتها إلى تحسين أساليب الحكم فيها بما يجعلها أكثر عقلانية وتمشياً مع التوازن الاجتماعي والتشريعي الذي يكسبها الاستمرارية والاستقرار في القيم وينطبق ذلك حتى على البلاد ذات الحكومات غير المستقرة . فهل يمكن أن تستمر القيم الباقية - ولا نقول القديمة - والثابتة - مع قيام التحديث أم أن ذلك يمثل تناقضاً يرفضه مذهب التحديث باسم التقدم الذي يتلازم مع الإنهيار الذي يصيب الدولة ويؤدي إلى تحرر المواطن من كل سلطة حاكمة ؟

توضح لنا هذه الفرضيات المتعددة مدى التباعد بين المعنى التاريخي العام للتحديث والذي يتجسد في استخدام مصطلح « العصور الحديثة » وفي فكرة تقسيم الإنسانية إلى إنسانية حرة وإنسانية مستعبدة من جهة وبين فكرة قطاعات الثقافة التي تمايزت بتأثير التقدم التكنولوجي الذي يحمل أيضاً معنى التحديث . وعلى ذلك فإن دراسة الابتكار والتجديد والتحرر من القديم قد تتعرض لغزو ميادين جديدة من العلوم ذات الآفاق المفتوحة للتجريب مثل علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الحياة وغيرها .

ولقد أدت المفاهيم العامة المتأثرة بطابع التاريخ الاجتماعي إلى صبح التحديث بصفة عامة بصيغة الثورة أو على الأقل كما يرى ليفيفر اعتبار التحديث ظلاً للثورة أو جزءاً منها أو حتى صورة كاربكاتيرية لها (ص ٢٣٣) بيد أن هذه المفاهيم تغفل تماماً مسألة هامة ودقيقة هي التفكير في الوسائل ، وبالأدوات الوسائل التي تنجح تحت ضغط التحديث ذاته في توجيه الأهداف المرجوة وتأكيد قيم التحرر التي تختبر مدى صلاحية التكنولوجيا بعيداً عن أي اعتبارات أخرى . ويصبح التقدم في ضوء تلك الوسائل ظاهرة خاضعة للقياس وتصبح التقدمية ظاهرة علمية بحتة ، وتصبح العقلانية كذلك مساوية للتحديث ، وبذلك يصبح التحديث بهذا المنظور هو البحث

عن توازن دائم بين الوسائل المترابطة والمتفاعلة مع بعضها من جهة وبين الاهداف المرجوة من التطبيق الجديد للوسائل التقنية المتقدمة أو التنظيمات العقلانية من جهة أخرى .

ويمكننا أيضا أن نتتبع أصول الحداثة أو التحديث من مجرد الدراسة المتعلقة بالأحلام القديمة التي راودت الانسان وما تزال باقية حتى اليوم كضرب من الخيال أو كنوع من اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة . فمع التحديث يزول الحد الفاصل بين الحلم والحقيقة ، ويستطيع الانسان أن يتبين أن ما أراد الخيال رسمه يمكن أن يتحقق بالفعل باستخدام وسائل لم تتواجد آنذاك في الحقيقة ، وهنا نتساءل عما إذا كانت الأحلام ، بما تحتويه من محدثات ، يمكن نظريا السيطرة عليها تعتبر في عداد الأحلام ذات الفاعلية أم أنها تكون مجرد هواجس تنبئ بالخاضر والمستقبل ؟ فنعود فنقول أن هذا المفهوم يكاد يكون هو السائد وأن الانطباع عن السيطرة عليه يؤدي بنا الى تجاوز كل ما أمكننا التوصل اليه حتى الآن .

(٢)

واني أقترح نقطة بدء أخرى خلاف الطريقة التقليدية التي نتناول فيها المقابلات العكسية : قديم وحديث ، ماضٍ ومستقبل ، تقليدي ومبتكر . فلو كان هناك مرجع مشترك لكل هذه الصيغ لأصبح بالإمكان تلخيص فكرة التقدم بما يجعل من التحديث مفهوما تاريخيا . بيد أن الافتراض المسبق بحدوث التقدم الذي يعتمد عليه استخدام مفهوم الحديث لا يوجه له نقد يذكر حتى مع عدم وفائه بالتفسير المطلوب . فأنواع التقدم التي نلمسها اليوم متجهة نحو الأحسن أو الأسوأ ولا ترقى بحال من الأحوال الى مستوى التقدم الذي يتتبعه نستطيع قراءة معنى التاريخ .

والمسألة في حاجة الى إعادة النظر في أساسها كي نضفي عليها صيغتها المعرفية لتحل محل الجانب التاريخي لها ، فلقد وقع التغير من حضارة تقتصر معارفها على ثلاثة نطاقات للموجودات الى حضارة تستقي كيانها من أربعة نطاقات من الموجودات ، وقد وقع التحديث بناء على هذه الرباعية (المختلفة عن رباعية هيديجر) إذ أن ظاهر تسلسلها الزمني يجعلها تبدو وكأنها خروج عن الخط المتصل أو توره .

وتطلق عبارة نطاقات الموجودات على ما هو قائم منطقيا كاستجابة لبنية العالم ، واننا إذ نسلم بأن ما وراء الطبيعة لها تقسيماتها التقليدية الى : الأمور الالهية ، والأمور النفسية ، والأمور الكونية ، نجد أن هذه التقسيمات تتكامل مع النسق المتكامل في العالم من وجود عوالم لكل من الآلهة والانسان والطبيعة الكونية . وبعد هذا التقسيم الثلاثي للموجودات أساسا لنظرية التقدم حيث أنه يعتبر الانسان عنصرا قد خرج من الطبيعة لكي يحقق لنفسه وضعا روحيا مستقبليا يقربه من المثالية ان لم يرقعه الى مستوى المقدسات . ولما كان التقدم يحمل في طياته عملية

البنشنة الانسانية كواحدة من أهداف التعلم ، فان شخصية روبنسون كروزو وأمثاله من أبطال روايات القرن الثامن عشر التي تتعرض لتعليم الانسان تصبح هي الشخصيات الممثلة لتحول الانسان من انسان في حالة الفطرة الى انسان متعقل .

وفي خلال القرن التاسع عشر حدث تشبث في المنظور الثلاثي للموجودات (أو الوجود ككل حسب ما قاله هايدريجر) حيث كان الموجود المقدس متصلا في المثل العليا للانسان ، ولقد حدث هذا التشبث بتأثير الواقعية الجديدة التي ترتبت على ظهور النطاق الرابع للموجودات فلقد ظلت الآلات والمصنوعات الفنية تعتبر ببساطة من منتجات الانسان وبالتالي تنتمي الى الكيان البشرى أو الانساني ، ولكنها في النهاية نجحت في أن تخلق في الوجود نسقا آليا ذاتيا يعتمد عليه الانسان اليوم ولا يمكن أن يتراجع عنه دون أن يحرر الانسان نفسه من الاعتماد على الطبيعة أصبح الانسان اليوم بصورة أو بأخرى معتمدا على ما صنعه من الموجودات الجديدة التي سوف أشير اليها من الآن بلفظ « المنشآت » .

ظل التحديث مجزء فكرة أو مفهوم وصفي تفسيري لم يتغير واقعه من الناحية المعرفية أو لم يدرك أحد حدوث هذا التغير ، ولئن كانت حقيقة التحديث قد نبعت من الثورة الصناعية الا أن التأثير الكامل لهذه الثورة لم يدرك حقيقة الا حينما تحدد تنظيمات الجماعات البشرية على أساس المنشآت التي صنعها الانسان بنفسه .

فلقد أصبح عالم اليوم يتكون من أربعة نطاقات من الموجودات هي المقدسات والانسان والطبيعة (أو العالم المحيط الذي لم يصنعه الانسان ثم المنشآت) وهي العالم الذي صنعه الانسان وأحاط به نفسه) . ولا يكفي أن نتحدث عن التقنيات لنصف عناصر المنشآت ، لأن ذلك لا يفي بتقدير نتاج المعرفة وطريقة العمل والوسائل المستخدمة في الانتاج ، ولا بد من أن نفسح الاعتبار الخاصة بالانتاج المجال للنسق الذي يهمل الانسان كما أهمل الانسان نسق العالم .

ومن الجدير بالذكر الآن أن الانسان قد دخل بالفعل في مرحلة جديدة من التبعية، اذ أن هناك اعتقادا بأن الانسان قد استطاع بالحضارة أن يخلق حوله ظروفًا وسيطر عليها بنفسه ، وهو بذلك قد أوجد في الطبيعة اطارا داخليا لبيئته أصبح بمثابة القوة التي ساعدت القوى السياسية الكلاسيكية أو بمعنى آخر ساعدت الدول على أن تكتشف حدود سلطاتها الحقيقة .

وبالاعتماد على الروابط المنطقية المتعددة ، والمنطق الذاتي للنظام العضوي في الطبيعة نلاحظ قيام منشآت تمثل عالما حقيقيا وكيانا واقعا يعتمد عليه الانسان ويهتم قيام علاقة تنصf بالاستقلالية مع الطبيعة وتتخذ موقف المنافس للعلاقات الطبيعية وبالتالي تصبح هذه العلاقات الجديدة هي أساس الثقافة ، وتصبح الثقافة وعناصر المنشآت مكونتين لعلاقات متباينة ومناقضة لوضع الانسان الطبيعي في الطبيعة ، وهكذا يكون التقسيم الرباعي لنطاقات الموجودات في العالم وما نشأ عن

هذا المفهوم من اختلاف في العلاقات بين الانسان والطبيعة وتنوعها هو المعنى المقصود من التحديث .

فالانسان هو الكائن أو الموجود الوحيد الذي يشكل نظاما متكاملا غير منتقص للواقعية ، فالانسان هو الذي يعيش في ظل علاقات متعددة المستويات ، فيعيش على المستوى الشخصى والمستوى الاجتماعى في علاقات مع غيره من البشر مكونا بذلك العلاقات الشخصية ويتعايش مع المقدسات في علاقات دينية كما يتعايش مع الطبيعة في علاقة مع الأرض ومع البيئة المحيطة ومع الطاقة والحياة المحيطة به . ولا تقتصر علاقاته على ذلك بل انها تتجاوز هذه المجالات الثلاثة لتشمل أيضا علاقته مع المنشآت التي استحدثها بنفسه والتي بواسطتها أمكنة استغلال الطبيعة . وربما كانت علاقاته مع المنشآت هي التي يمكن أن تطلق عليها حادثة على اعتبار أن الحادثة في المنشآت تؤدي الى نوع من العلاقات الجديدة مع الطبيعة تفرضها تلك المنشآت ويكون لها تأثيرها على سائر العلاقات الأخرى بما فيها العلاقات الدينية .

وفي ضوء هذا أجد نفسى ميالا الى الأخذ بالرأى القائل بأن معظم ظواهر التحديث المتميزة أو تأثيراتها الوجودية الواضحة يمكن أن تتميز بتقسيم العلاقة مع الطبيعة الى علاقات مع المنشآت (وهي العلاقة الاستغلالية) وعلاقات ثقافية (وهي التي تسير في متجه معاكس) فإذا كان أحدها يميل الى التجديد نجد الآخر يتخذ الطابع الأثرى ، وسوف نتناول هذه النقطة فيما بعد .



وقبل أن يتكون الشكل الكلى شبه المستقل الذى يعتبر في حد ذاته نوعا من العوامل ، كانت كل الأدوات تعتبر جزءا من الثقافة لأنها مشتقة مباشرة من عبقرية الانسان وقدرته على مواجهة التحديات التي تترتب على عوامل الضعف المتأصلة فيه حينما يواجه بها الصعوبات الجمة التي تقيمها الطبيعة في وجه الحياة والبقاء . ومن ثم فقد ظلت للانسان علاقة مزدوجة مع الطبيعة جانب منها ماضى يرتبط بالحاجات الضرورية للانسان والتي انعكست في أنشطته الاقتصادية مثل الصيد والرعى ، والجانب الآخر لهذه العلاقة المزدوجة هو الجانب العاطفى الذى غالبا ما يرتبط بالفرصة الجنسية في حياة الانسان ، والذى وجد في الفن مجالا للتعبير عنه . وظلت هاتان العلاقاتان لقرون عديدة متداخلتين ، وتمثل هذا التداخل بين الحرف والفنون ، ثم أتت بعد ذلك الثقافات الخاصة التي تمثلت في العلاقات الدينية والوجدانية والانسانية ، وتبعها دور المعارف العقلانية والعلمية التي شجعها بعض رجال الدين الذين تحولوا الى علماء ، وهذا ظهر أخيرا جانب من الفن يتمثل في الرواية بإبعادها الخيالية البعيدة استقتها من الجانب الوجدانى للثقافة الذى تحول الى آداب ، ولقد ساعد هذا الفن الخيالى على تهيئة الظروف للتصور العقلى للتقنيات ، وطرق الانتاج التي تمثل جزءا (من المنشآت) ومع قيام الثورة الصناعية توسعت شبكات العلاقات القائمة بين قطاعات الاختراع والانتاج والمواصلات وغيرها مما أتى الى العالم

يقوانين خاصة أدت الى تعديل حياة الانسان وبالتالي تكوين المجتمع الحديث . ويفسر لنا هذا الذي ذكرناه ما يحيط بنشأة الثقافة وتطورها من غموض ، فى اما مرتبطة بالعناصر التى ترتبت على نشأة العالم الصناعى من البنائين الى التصميم ومن الوظيفة الى المستقبلية حيث نجد مصادر التحديث مرتبطة بالانتماء الى العصر او مسابقة الزمن ، أو بمعنى آخر تعتبر الثقافة بمثابة الفن الذى يعبر عن علاقة تزداد قوة مع ظهور كل جديد فى الطبيعة أو مع ظهور أشياء مختلفة مصنوعة على صورة (المادة الأولية ، وتأثرت للميكنة أو لاستخدام الآلة ذاتها بطريقة العمل التحويلي Ting vely أو تحويل وظيفتها حسب ما جاء فى كتابات تنجويل Ting vely

وإذا ما وجدنا فى عالم المنشآت (باعتبارها نتيجة للعقلانية العلمية) روح مقولة أرسطو الرئيسية التى يميز فيها بين المادة والصورة ، وأمكنا أن نتصور أن الوسائل تكون مناسبة للأغراض ، وأمكنا أن نتعلل هذه الملامة ونقبلها كعملية سليمة ، وإذا ما سادت فى عالم المنشآت ظاهرة التقدم وانبثق عنها كل ابتكار منطقي جديد وليس فقط النتائج والغايات الجديدة فإن الثقافة سوف تنتج بالضرورة الى اتباع نفس الخط التطوري أو عكس ذلك باتباع خط مغاير أو متغير بتأثير الاتجاه الأثرى نحو القديم . وربما نصل هنا الى المس النقطة الثانية فى التحديث أو بمعنى أكمل جدلية التحديث التى تختلف عن الاتجاه البسيط نحو مسألة الغزو الذى يأتى بالتقنيات الجديدة والانتاج الجاهز .

كان لقيام الثورة الصناعية أثره البالغ فى تحقيق حلم الانسان بالسيطرة على الطبيعة . وكان قيامها فى نفس الوقت بداية تراجع ذلك الحلم . فلقد تحولت نوعيات الوسائل والأدوات والآلات التى استخدمها الانسان فى أول الأمر للسيطرة على الطبيعة الى علاقة تبعية وخضوع إذ ان تلك الآلات والأدوات والوسائل قد انتقصت من ذكاء الانسان وقدراته الخلاقة ، ولئن لم تغير تلك الوسائل والآلات الانسان الى درجة استرقاقه الا انها أحاطته بسياج من الحتميات التى لا تخرج عن كونها ماديات تقنية للضرورات الطبيعية أو الحتمية السلبية .

ويعتبر الحديث عن استبعاد الآلة للانسان من الجدليات الشائعة اليوم والتى فرضت نفسها نتيجة لاستمرار الأخذ بطاقات الموجودات الأربعة التى استحدثت فيها المنشآت . ومن ناحية أخرى نجد أنها قد أصبحت حتميات لها من القوة مثل ما للطبيعة من مؤثرات يل وتعدها بما تمتاز به من تركيبات تبلغ درجة عالية من الدقة يزداد معها ظهور العجز أمامها كما لو كانت من الكوارث الطبيعية التى يقف الانسان أمامها مكتنوف الأبدى . ولقد سارت الأمور هكذا بطريقة عكسية حينما ظهرت حتمية التأثير بصورة غير متوقعة إذ ان الحوادث التى تقع تكاد تكون مشابهة تماما لحوادث الهبارات الصخرية من الجبال .

وربما جاء قيام نظام المنشآت من الناحية التاريخية معاصرا لبداية الثورة السياسية العظمى للبلوريتارية ، ولقد أدى هذا الى جعل ليقير يصف التحول الى الحداثة

بقوله « في حوائى سنة ١٥٠٥ م أخذ إطار الحداثة والتحديث ينبثق ببطء من خلال ضباب التاريخ ، وأمكن رؤيته زاحفا علينا تدريجيا منذ ذلك التاريخ في صورة تغير واختراعات تقنية متعددة . وذلك رغم أن قيادات ذلك الوقت كانت تحتفظ بإيمانها بالمالثوسية . ولقد بدأت التقنيات الجديدة أيضا تجد لها استخدامات تطبيقية في فنون الحرب ، وأخذت كذلك تزحف على الحياة اليومية ممثلة في الكهرباء ومحركات الاحتراق الداخلى ، والسيارات ، والطائرات وغيرها . وفي نفس الوقت فإن نجاح البحوث والدراسات المتعمقة في عالم الطبيعيات الدقيقة والعظيمة كشف لنا أبعادا جديدة ظلت حتى ذلك الوقت موضع شك وريبة ، إذ كانت مجرد ظواهر وتصورات لم تفهم حقائقها وقوانينها بعد . وكانت الفردية في سبيلها الى الانتهاء ليبدأ عصر الجماعة والتنظيم في أخذ شكله الجديد في مختلف نواحي الحياة . وكان على الفردية أن تدافع عن نفسها بشدة وذلك بالبحث عن ميدان يمكن الاحتفاء فيه للدفاع عن بقائها ، فوجدت ذلك ممكنا ومتحققا في مجال الفن والخيال والنسبية » (ص ١٧٨ - ١٧٩) .

وأودعنا أن أوضح أن ما يتعلق بالثقافة كان بمثابة الملجأ للفرد ، وربما كان في حد ذاته « سموا داخليا تحتمى فيه القيم الانسانية في أوقات التحول العقائدى (٤) ، بينما يستشعر الفرد في نفسه ميلا أكثر الى التلاؤم كى يساير النسق الجديد الذى يتمثل في نظام المنشآت ووسيلته في ذلك هي الحركات السياسية وحركات الجماهير والأحزاب وغيرها من الحركات التى تسود المجتمع كله وتجعله يسير في شكل آلة مترابطة الأجزاء (٥) .

وينظر الانسان الى المنشآت على أنها ظروف محيطية أو بيئة قد تكون مناسبة أو غير مناسبة ، وفيها لا يميز الانسان بين آثار كارثة طائرة ، وآثار سقوط بعض هواة التسلق من سفح جبل ، وهي نظرة مخالفة تماما للنظرة المادية الصرفة للطبيعة التى تتضاءل قيمتها عند الانسان لدرجة أنه يرى أن دورها يكون قاصرا على كونها مستودعا للمواد الأولية والطاقة اللازمة لتمكين المنشآت من أداء وظائفها ، ولهذا فلم يصبح من الضروري أن تكون للطبيعة في ذهنه صورة عالم مادي صرف ، بل تتكون في ذهنه صورة أخرى للحداثة تتميز بأنها تكون مع الطبيعة علاقة تقابل عكسى ، وتلك الصورة هي التى نسميها « الثقافة » لأن هذه الكلمة هي أحسن تعبير عنها .

ونود هنا أن نناقش فكرة هنرى ليفيغر عن الفن كملجأ للفرد فهو يعد جزءا لا يتجزأ من التحديث مثله في ذلك مثل المنشآت . فمن الضروري أن نؤكد هذه المقولة لأن خواص المنشآت ترتبط ارتباطا وثيقا .

بما يتحول عن طريق الابتكارات والأفكار الى اتجاه « التقدم » ويكشف عن

Henri Van Lier, Le Novel Age, Tournai 1962, p. 70.

(٤)

(٥) هذا هو النموذج الميكانيكى للمجتمع وفقا لما أمكن استنباطه من مجموع خطب لينين في مؤتمر الحزب الشيوعي .

توجيهه مستقبلي ، والتحديث قادر على أن يقدم للممارسات الاجتماعية الثورية عناصر مستعارة من تكوينات النظرية التي تبتكر فيها المعلومات أو تدعو اليوتوبيا الى التحقق التجريبي ، وهو يستطيع بذلك أن يحاكي شروط التقدم العلمي ويستطيع أيضا أن يمتد الى نوع من الفن يوصف بأنه « حديث » ويتميز بأنه علامة من علامات المنشآت ويمكن تمييزه بوضوح عن أنواع أخرى من الفن وعن مفاهيم أخرى من الثقافة مما يتردد هنري ليفيفر عن أن يطلق عليها أثرية ، فيذكر « أن من بين الفنانين من يستطيع أن يكشف لنا عن وجود تداخل بين الظواهر الدقيقة والتجريدية في الطبيعة ومضادات الطبيعة إذ أن هذه الفنون تستبدل الأشياء الدائمة القائمة بالأشياء المصنوعة » . وهناك فنانون آخرون يولون اهتماما للنظر الى الأشياء الحقيقية على أنها غريبة وينظرون للأشياء الأخرى على أنها طبيعية وهم بذلك يضيفون خاصية الرمزية حتى على أقدم الأشياء » (ص ١٨١) .

وهنا يخطو ليفيفر خطوة حاسمة بأن يفتح المجال لتطور جديد كبديل للمنشآت يدخل ضمن الاطار الكلي الشامل للتقدم فيحدد فقط مستقبلية بعض أشكال الفنون ، ويبرر الكاتب طرح السؤال الذي كان غريبا وقت تأليف كتاب مدخل الى التحديث عام ١٩٦٢ وهو « الى أين تتجه الرومانسية الجديدة » ، الذي أصبح سؤالا عاديا في وقتنا الحاضر . (ص ٢٣٤ - ٣١٦) .

وترجع أهمية الرومانسية كمفهوم الى دخولها في تطبيقات جدلية التحديث أكثر من رجوعها الى معارضة التقليدية الكلاسيكية ، بيد أنها في الحقيقة تتضمن ظواهر خاصة يمكن بواسطتها ادراك الاختلاف بين وضعية المنشآت ووضعية الثقافة في اطار التحديث نفسه .

« يستعد الرومانسيون في أنفسهم بأنهم محدثون ، ويذهبون بمفهوم المعاصرة بعيدا الى حد المبالغة والتكلف ، فهم يعتقدون انهم مختلفون عن رجال الثورة . وتميل الرومانسية الى الأخذ بالاتجاه العكسي للثورة إذ أنها تقحم نفسها في تناقضات جديدة تتمثل في أنها تدوب في تعلقها بمبادئ المسيحية وأخلاقيات الفروسية التي كانت سائدة في العصور الوسطى ولعل القناع الذي أسدلته الرومانسية على البرجوازية وعلى نفسها أيضا لم يفلق أعينها تماما عن المعاصرة أو مفهوم « العصر الحاضر » الذي ما زالت الرومانسية ترجع اليه اذا ما رغبت في أن تكون « محدثة » أو حديثة . وفي لجوء الرومانسي الى البحث عن أصوله في الآثار القديمة خلط واضح بين الحنين الى القديم وبين نقد المجتمع البرجوازي الحالي الذي يختلط أمره نتيجة للنقد الذي كان موجها له قبل الثورة الفرنسية » (ص ٣٠٥) .

ويعتبر اتجاه الانسان الى البحث عن جذوره في الآثار القديمة ، والاتجاه الى تنشيط الرموز الأثرية بمثابة الشيء الذي يحدد مركز البول الأساسية في ثقافة العالم الذي سادته المعرفة الرباعية الآفاق الذي نشأ مع الثورة الصناعية . بيد أن ذلك يتطلب تفسيرات بسيطة ، إذ لم يعد الاتجاه الى القديم أو العودة للقديم ظاهرة

تاريخية ترجع الى الحنين للماضى الذى يتجسد فى التذوق الرومانسى لفنون العصور الوسطى أو سياسيتها ، فدراسة الآثار الثقافية القديمة تعنى دراسة علاقة المقاييس الجمالية بالطبيعة ، ودراسة ازدواجية الجماليات التى تضم المشاعر والفنون . وهذا يعنى أيضا أن معنى الحدائق مرتبط ارتباطا وثيقا بعالم المشاعر الذى هو أيضا عالم الرغبات والفرائز الجنسية . وينهب هنرى ليفيغر فى حديثه عن « إعادة تعديل الفرائز » الى ما هو أبعد بكثير من حديثه عن الانعكاس الرومانسى للعقلانية الثورية حيث يذكر « ان النظريين والعقلانيين قد تجنبوا الخوض فى مشكلة الفريزة التى أدركها الشعراء والتى تناولها المحللون النفسيون بشئ من الاهتمام على اعتبار انها شئ غير عادى » (ص ١٩١) ونظرا لاختلاف الفريزة وتميزه الأساسى عن الحاجات ونظام الاشباع الذى ظل من عهد هيجل الى عهد ماركس يطبع نظام المنشآت ، تعتبر الفرائز اذن هى المبدأ الثقافى للانسان الحديث « فلقد فقدت الاحتياجات الجنسية صفتها كحاجة ضرورية وحيدة وأصبح الانسان يواجه قوة مخيفة من الفرائز المتعددة المتولدة من الحاجات التى تختلف عن الحاجات المتولدة من العوالم الأخرى فى نفس الكون » (ص ١٩١) .

ولا يخرج ما ذكره لوكر تينوس Lucretius عن كون الفصل بين الفريزة والحاجة مشجعا للاعتدال والتعقل اذا لا يخرج عن كونه فصلا بين شيئين أولهما الأمور التى خطط لها الى حد يصل الى التدخل فى الجوانب الوراثية منها لجعلها تتكامل مع عالم المنشآت ، وهذا أيضا هو ما يراه الشعر مشتقا فى حقيقته من الخيال ، وثانيهما تلك القوة الدافعة التى تتغلب فيها الذكريات على المشروعات فتؤدى بنا الى الاتجاه الى ما هو أترى اقرب الى الأصول والرموز التى تدل عليه .

ولا يحتاج الأمر منا الى مزيد من الكلام عن المعرفة التى تنتصر على الفريزة أو الرغبة ، وعن التحديث الذى ينتج عن التقليل من استخدام النظريات والاعتماد على اللغة النظرية ، والانتقال ، من مرحلة سيطرة الموضوع الى سيطرة التقنيات . بل الأهم هنا هو أن ترتفع الى آفاق مصادر الحياة والموت ، ففي ذلك تذكرورجوع الى السوابق يعود بنا الى الورا الى عصور تكوين الأساطير والايان بالمقدسات وغيرها مما سنرى بعد .

ولقد أدى هذا المفهوم الأثرى لكلمة غريزة ، وكلمة حلم الى اخلال فكرة ليفيغر الذى تميز بالعقلانية والأخذ بنظرية التحرر والتحديث المبني على السيطرة والتحررية معا . فعلى الرغم من أن ليفيغر يربط كل ذلك بالأسطورة الاغريقية الا أنه يناقضه فى قوله « رغم أن الاغريق قدموا لنا النموذج الأوحد لوحدة الانسان الا أنه من المستغرب أننا نحاول التخلص مما رصن فى فكرنا من رواسب الفكر الاسطورى الاغريقى مثل أساطير أوريس وسفينكس وأتريد وحصار طرواده وغيرها مما نعتبره كوابيس تعرض لكل منا فى حياته ويريد التخلص منها » .

وهكذا يمكننا أن نميز هنا بدقة بين مفهومين للأصل أولهما باعتبارهما نقطة انطلاق

لثورة تأتي بالتحديث وتتتابع فيها مراحل الابتكارات التي تتحقق أثناء مسيرة التقدم - وهذا هو أيضا الأصل المنبثق من الوراثة الذي تسود فيه صيغة الجديد والغائي ، وثانيهما : الأصل باعتباره نقطة عودة في منظور رجعي معارض للمنظور التقدمي وإن كان داخلا في الاطار الديناميكي للعملية . ولا بد لنا كي نتمق في الموضوع من توافر الشجاعة الكافية التي تجعلنا نؤيد ميشيل فوكولت في قوله بأنه في المقابل العكسي للرجعة توجد تجارب كل من هولدرلين ونيثسسه وهایديجر التي يرون بمقتضاها أن الرجعية أو حركة الرجوع تحدث فقط عند أبعد طرف عن الأصل ، هناك في ذلك المكان القصي الذي طردت اليه الآلهة والذي تنمو فيه الصحراء ، وحيث استطاعت ارادة الأشياء التقنية أن تبسط سيطرتها . وهكذا لا نجد تطورا بل تخريبا لا يتوقف ويصبح معه الخروج عن الأصل هو الأقرب للوقوع » (٦) .

ويبدو من هذه المشاكل المتعلقة بالأصل أن الغريزة تلعب دور الطبيعة الأصلية ، بينما يقتصر دور التفكير المتعلق بالطبيعة على الأوضاع النفسية فقط . بيد أن الغريزة لم تتحدد بصورة نهائية بعد ، فهي ليست الأصل الذي يتكون بعيدا عن الحاجات التي توفرها التقنيات حاليا ، وهي لا ترجع فقط الى حركة التقدم والتقهر أو بمعنى آخر « التخريب » بلا تتابع زمني أو بلا توقيت تاريخي » . ويمكن فقط اضمفاء الوضع المعرفي عليها عن طريق مقارنتها بالتطور الفعلي للطبيعة . ويميل ميشيل فوكولت في تفكيره الى هذا المعنى بقوله :

« يتجه التفكير الحديث في الأصول الى محاولة العثور على شخصية الانسان وتاريخه عن طريق مايتكرر وقوعه في الزمان ، ولئن كان ذلك غير ممكن الا أنه يعتبر دافعا على التفكير ، ويحتم على الانسان أن يظل كما هو » بيد أن هذا النوع من التفكير الذي يوجه الانسان في نفس الوقت وجهة مضادة للخلق الجديد أو اقامة المنشآت واحداث التفريات والتطورات الجديدة ليس له صلة بالغريزة من قريب أو بعيد أكثر من صلته بالانسان ذاته بشكل أو بآخر . أو يكون بمثابة فجوة امتلات بالبدائل التي تميز تطوراته وتراثه ، وبهذا يمكننا أن ندرك « أن التراجع عن الأصل في التجربة الحديثة أهم بكثير من أي تجربة أخرى ، لأن هذه التجارب تشيع وتنتشر وتثبت في الحياة » (ص ٣٤٦) وهذا يعني أن الانسان في أصله ليس معاصرا للزمن الذي يعيش فيه ويمارس فيه تجاربه التي تزداد بها سيطرته على العالم .

هكذا تتعدد الآراء الجديدة لدرجة يتطلب الأمر معها أن تستعرض عناصرها الرئيسية : فالفصل بين الغريزة والحاجة يؤدي الى ايجاد نوع من التعارض بين أمرين : أولهما حركة التراجع التي تنبثق من الرجعية ، وثانيهما العود للطبيعة الأصلية التي تمثل كيان الغريزة الذي لا يصل اليه التفكير . وتستمر الجدلية التي قد تنتهي الى التعارض مع الضبط الذي هو تجميع الاتساق في الصورة النهائية للتقدم .

بيد أن هذا التطابق يعتبر شرطا أساسيا لقيام العلاقات التي تبرر بمقتضاها استخدام كلمة الثقافة أو بصورة أدق « الثقافة الحديثة » . فالثقافة طبقا لما نراه هي مجموع علاقات الإنسان مع الطبيعة ويحدها الإنسان في ذاته في صورة الغريزة أو الرغبات . وذلك لأن معظم الجوانب الجسدية أو الحيوية من هذه العلاقات خاضعة لتنظيم جنسي . فإذا بحثنا في فلسفة هايديجر عن الشكل الأكمل لتنظيم هذه العلاقات نجد أنه يأخذ اتجاهها مضادا للتقنيات أو المنشآت ، أو بمعنى أدق إذا ما بحثنا في فكرة انبثاق الكائن من الأصل فاننا نتحول بفلسفة الفكرة الى انها بناء دقيق لنظام النقاش الذي يهدف الى التوصل الى نتائج محددة وبالتالي تقريب هذا البناء من اتجاه المنحنى الدقيق نحو المستقبل . ولعل مفهوم هايديجر عن التحول Kehre والذي كان بداية لأسلوب جديد في الكلام عن أصل الزمان يتميز أيضا بارتباطه الوثيق بالتحويلات التقدمية التي حدثت لروبسون كروزو كما وردت في كتاب ميشيل تورنيه : « يوم الجمعة أو أطراف الباسيفيكي » ★

وترتبط الأشكال المختلفة لصيغة الطبيعة الانثى أو الطبيعة الأم بالسلوك الانثى الذي تسلكه أى قوة من القوى الثابتة وبخاصة الحديثة منها ، وهى التى تعتبر فى نفس الوقت قديمة أو هى فى الحقيقة قديمة بالنسبة للمشاعر والتأثيرات الجمالية . ولقد رسم ميشيل تورنيه فى هذا صورة ممتازة للتحديث تمكس جوهر حركة التحديث الثانية .

واعتمادا على هذه المؤشرات العديدة ، وإن كانت غير كافية نسبيا كأساس لوضع نظرية دقيقة — فإني لا أتردد فى القول بأن النعمة العامة أو الاتجاه العام للثقافة الحديثة (ما دامت لا تمثل توسعا للمنشآت) لا تخرج عن كونها أثرية قديمة أو تراثية فى طبيعتها . وإنها لذلك قديمة فى موضوعها طبقا لنظرية فرويد ، وهى تراثية فى معارفها طبقا لراى ميشيل فوكولت ، وهى من الأخلاقيات الموروثة حسب ما يذهب نيتشه ، وهى آثار من العنف والأشياء المختبئة فى أصل الإنسان طبقا لفكرة رينيه جيرارد . وكلها عودة لظهور أشياء قد لا تنتمى الى أشياء مسبقة الى أشياء خفية لم يسبق تعرض التفكير لها خرجت من وسط هذه السرية والغموض والعماء . وهنا تعود تصنيفات هايديجر الى الظهور تلقائيا ومعها البديهية الاستثنائية الحديثة المثلثة فى مفهوم قدم الموجودات .

وبالإضافة الى هذا التحول الذى جرى فى المنظورات مع رفض التسليم بفكرة المنشآت . فإن البحث عن أسس علمية مؤكدة واتباع منهج وطريقة عقلانية لبناء نسق من الآراء وهيكل للمفهوم الأخرى أو التراثى للمؤسسة تؤدى بدورها الى نقيض المنشآت والى مشاعر متفجرة تتمثل فى التعبير القصصى كما جاء فى كتابات ميشيل تورنيه .

وكما هو واضح نجد أن هذه الأثرية أو التراثية لا يمكن وقفها عن طريق المركب النفساني للفرائز ، بل انها تتجه الى الارتقاء بالغريزة الى مكانة رفيعة أو سامية ولكنها تحتفظ بتمييزها باللاعقلانية مما يضفى عليها صفة القدسية ويربطها بالآلهة ، وبذلك يتحتم المذر الشديد من وقوع الصدام بين ما هو تراثي وبين المقدس ، ويصبح علينا أن نتساءل عن الروابط القائمة بين الحداثة التي نضعها وبين الرجعة الى المقدسات ، ولئن تكون هناك غرابة في ذلك الا اذا تمسكنا بأن الحداثة مساوية أو مقابلة لتترك المقدسات والانصراف نحو الاتجاه العلماني الصرف . بيد أن طبيعة العلاقة مع الآلهة يمكن أن تدرك بوضوح في ظهور النطاق والرابع للموجودات الذي سبقت الإشارة اليه .

ولا يقتصر الخيال الحديث على تصوير المستقبلات الممكنة بل انه يتعرض أيضا الى ذكريات متعمقة في الماضي . وفي ضوء هذا لا يرجع تصنيف فرويد على أنه من المحدثين لمجرد انه قد أدخل الى العلم موضوعات كانت تصد في عصره لا عقلانية ، أو لمجرد انه توسع في موضوع اعلاء الفرائز ، بل انه أصبح جديرا بصفة بحدت لأنه قد أوجد مجالا للبحث فيما هو أثري قديم أو تراثي ، ولأنه أسلم الإنسان الحديث الى اختلال في نظام نفسه المفكرة ونفسه المدركة والى ابتكار حوار بين القوى غير الملموسة وأضفاء الحيوية على كثير من الأمور ذات الصفة العامة ولأنه وضع الإنسان في مكانه الأصلي الذي يلجأ اليه مثلما يلجأ الطفل الى ثدي أمه .

هذا ، وبسبب أن يعاد النظر في فكرة الطبيعة في ضوء هذا المنظور الذي ظهرت فيه « طقوس الربيع » في فجر الموسيقى الحديثة وكانت بمثابة الطقوس الديونيسية التي تفتن بها نيتشة . ففي مقال تورنييه « يوم الجمعة » ، الذي يشير فيه نقبض فكرة روبنسون كروزو نجد فيه أيضا ترددا ظاهرا في نقبض النظر الذي يصل به الى الطرف التصوري الآخر حيث تعود القوى النفسية والقدسيات واللونية الى الظهور من جديد . ويعتبر هذا التحول أيضا من قبيل الانتصار على المنوع أو المحرم الذي يدفع الى العودة الى الحب المحرم للأرض الأم أو يدفع الى الحنين الى الفردوس المفقود .

ويمكن القول بصفة عامة أن الحركة النسائية الحديثة تبرر الموضوع بشكل واضح حيث يظهر التناقض المزدوج بين الارتقاء والارتداد ، اذ لا يقتصر ما تسعى اليه هذه الحركة من تحقيق السيطرة النفسية للمرأة بل انه يهدف أيضا الى سيطرتها على الكيان الاجتماعي كله عن طريق نوع من الموازنة العقلانية للقوانين والمهام . ومن جهة أخرى نجد أن مكانة المرأة قد ارتفعت بحدوث تأنيث في الأدب وتجريده من الجانب الشخصي ، ورفعته الى درجة من السمو القدسي . ويعتبر جانب الفريزة المرتبط بالمرأة وهو الجنس أحسن مثال لانتهاك الحرمات كتعبير عن الحداثة . ويمكننا أن نفهم الدعوة الى حركة التحديث الثانية التي تحلت عنها البن دي بنويت في بحثه المعلن « كيف يصبح الإنسان وثنيان » * من قوله : « ان ظاهرة تحريم ممارسة

الجنس مع الأقارب ظاهرة عامة وهي تدعو الى قيام البحث عن قانون عام يفسر ان الخروج على الطبيعة أمر عام وبخاصة بالنسبة لتحريم ممارسة الجنس مع الأم ، وبالتالي يؤكد سبب قيام التحريم القديم لهذه الفاحشة بقصد حماية القرابة الأموية القائمة بين الانسان وأمه بالأرض ، (ص ١٣٤) . ويعتبر هذا من الأخطاء التي وقع فيها فرويد ، ففي ظل بقاء القانون الطبيعي مختفيا في الاحساسات والادراكات والمعرفة تصبح عبادة الأوثان كنوع من الشرك غير ذي أهمية ، وهو ما يحتمله الفهم الجديد للثقافة كحركة تحول أدت الى اضافة الصبغة العالمية على المنشآت ، ويعد بذلك طريقة جديدة لتفسير الانقلاب عند نيتشه والتحول العظيم عند هايديجر .

وتعتبر العودة الى المقدسات هنا نوعا من النهضة أو عودة ظهور التحديث الذي اختفى منذ قرنين ، فالعقل المقغم بالتحديث التقني والاتجاه العلماني يفاجا اليوم بانبعث المقدسات الذي كثيرا ما كان يبدو في الماضي خروجا على التقاليد المسيحية واليهودية . ولذا فان ايمانويل ليفاناز Emmanuel Levinas يدين بحسنة كل ما هو الحادي ووثني من التحديث ، وهو ما سبق أن وصفه جيان براون بالعودة الى الديونزية .

وهكذا لم تصبح المقدسات من الناحية التقليدية عكسا للعلمانية الحديثة بل تعد مقابلا للتحديث ، ومن ثم لاندحش اذا كان الاتجاه الأثرى أو التراثي في الحضارة الصناعية أقل حداثة وأقل خضوعا لقوانين المستحدثات من كل ما ترتب على تحديث الوسائل والتقنيات . وهنا حيث تلتقي الأشياء المدهشة مع الأشياء الصالحة أو حيث تجتمع الغرابة والكفاءة ، يظهر نوع من اليوتوبيا المستحدثة ، وتنمو معها أشكال من الخيال العلمي حيث يتحقق وفي القصة الخيالية الجديدة الربط بين الخيال والعقلانية مما يميز اليوتوبيا ، كما تتحقق معها كل الصور المستقبلية التي تداعب الخيال والتي لخصها هنري فان لير Henri Van Lier في كتابه العصر الجديد الذي نشر في نفس الوقت الذي ظهر فيه كتاب ليفير : مدخل الى التحديث .

فبعد أن أورد فان لير تبعة لما يسمى المنشآت وهي التي أطلق عليها مجازا « التقنيات » ، وبعد أن أبان أن مضمونها هو « عالم تتحرك فيه ونسخر ، يمتد امتدادا لانهايا في الزمان والمكان ، ولا يقتصر ما يحتويه فقط على ما في البيئة المحيطة بنا بل يمتد ليشمل آفاقا أبعد من مجرد البيئة » (ص ٦٩) . بعد ذلك يثير المؤلف « مسألة النتائج الثقافية التي لا حصر لها وأثرها في اتجاد شبكة عالمية مترابطة ، لا نتيجة لتجميع الأجهزة مثلما حدث بالنسبة للألة في القرن التاسع عشر ، بل يتعدى ذلك الى تشكيل مركب حقيقي ترتبط فيه العناصر المختلفة بعضها مع البعض برابط وثيق ، مع توقف اختيار العلاقات التي لا تنتهي تفاعلاتها مع الابقاء عليها بعبءة عن تجاوز حدودها في الأرض الغدراء » (ص ٦٦) .

ولتحديد مفهوم كلمة ثقافة اختصار المؤلف كلمات من الأثریات أو التراث
 orchaismos تثير ذکریات الأصول مثل : الطبیعة - الأرض - الأرض الأم ،
 وبعض أسماء الآلهة الرمزية مثل ایزیس وفیزیس ودمیتر وسمیبل وثالاسیا ، وبعض
 الظواهر مثل صحراء ونهر وجبل وغيرها من آلاف الأشياء التي كانت بالنسبة للإنسان
 منذ تأصله على هذه الأرض أساسا لكل القيم لديه ، وتولد عنها تراث الشعر
 والفنون التشكيلية والنثر والفلسفة والآداب الدينية على طول مراحل الانسانية ،
 ويعتبر هذا بمثابة تعريف لكلمة ثقافة يقر بها مما اقترحناء لتعريفها .

على أن اختلاف رأينا عن ذلك يتبين عندما نقرأ العبارة التالية : « إن علينا
 أن نقدر (في انسانية الغد) أن الشعر والنثر والفنون التشكيلية والفلسفة والآداب
 الدينية جميعها لم تعد مبنية على الطبيعة القديمة ، بل لا يمكن أن تندفع الى آفاقها
 حيث أن أفق حياتنا الجديدة هو التقنية الدقيقة . وإن العناصر الثقافية قد اتخذت
 بالفعل مكانتها في وسط هذا الواقع الذي تحيط فيه التكنولوجيا بمقولنا . فهل لهذا
 الميدان الاتساع والعمق الذي يمكنه من تغذية المتطلبات الملحة والمتزايدة للإنسان
 باستمرارية التجديد من أجل الانسانية كما كان للطبيعة من قبل » (ص ٧٠) .

إذا كنا متفائلين وواقفين من تحليلاتنا التنبؤية فإن اجابة هذا السؤال تكون
 بالإيجاب ، وتستند هذه الاجابة على فكرة حلول الطبيعة الجديدة محل القديمة وبذلك
 نتجنب القول بأن هذه التركيبة الجديدة أو هذا العالم الجديد المكون من المنشآت يخلق
 مع الطبيعة علاقات يترتب عليها تكييف الثقافة التي تتجاوز بذاتها ذلك الأفق المتميز
 من التقنيات ، وربما كنا حتى عام ١٩٦٢ لا نعرف أن هناك نوعا من اليقظة لحساسية
 جديدة شسعر بها هنري ليفيغر ، وهي التي تولدت عنها الحركة الايكولوجية التي
 تمثل التجديد السياسي الوحيد الذي شهده العالم منذ القرن التاسع عشر بعد أن
 أخذت الايديولوجيات الجديدة مكانتها وسط الفكر السياسي القديم . بيد أن الحركة
 الايكولوجية لا تخرج في حد ذاتها عن كونها طرفا ظاهرا من كيان ضخم مختلف معاش
 (فيما فوق الطبيعة أو فيما فوق الحقيقة) أسطورة الأرض الأم باعتبارها مصدر
 للحياة ونهدا للأمم ومقرا للنار المشتعلة واللفه المتع والطبيعة المدهشة والمخيفة
 والعظيمة والمقدسة التي تنشر الوباء بالحدى يديها ولكنها في نفس الوقت تقدم العلاج
 الناجع باليد الأخرى » (ص ٦٩) .

ليست هذه ببساطة هي الطبيعة القديمة ، لكنها هي الاستقطاب بين العلاقات
 الجديدة والطبيعية ، ونتيجة تلك العلاقات التي توجه الى الخيالية في اللحظة التي تسلم
 فيها بقايا ما تحويه من مواد وطاقة الى ذلك المختصب القوى الذي هو الإنسان التقني .
 والخلاصة أن « مضادات التحديث » تعني أحد شيئين : أما الحنين الى عصر ما قبل
 الصناعة مما يعتبر من وجهة النظر العقائدية رجعية وعجز عن ممارسة الحداثة
 الثقافية ، أو هي احتجاجية تساندها في بعض الأحيان التكنولوجيا ذاتها حيث تتجه
 بها ضد نهضة المقدسات باسم القدسيات التي تخلع على نفسها صفة النظام التكامل

وتحاول ممارسة السلطة فوق الروح باسم « إزالة غوامض القديسيات » التي أشار إليها ب. هـ. ليفي B. Hdeme في كتابه بعنوان « عهد الله » والتي يبدو أنه نقلها عن إيما تويل ليفيتاز

وهناك اعتراض آخر يتعلق بعدم اقتصار الإنسان على إطار المستقبل التقني العليق وحده ولا على الحفاظ على تكامله الأصلي فحسب بل أنه يلتزم بالمغامرة التي يسيطر عليها ويوجهها الحس الإنساني بفائدة القانون ، وهنا نجد صفة رفيعة سامية تتواجد في قلب التحديث هي التبشير بالمستقبل .

مركز مطبوعات اليونيسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

◎ مجلة رسالة اليونسكو

◎ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية

◎ مجلة مستقبل التربية

◎ مجلة (ديوجين)

◎ مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغات دولية
تصدر طبعا باللغة العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومي العربي ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

المظاهر السحرية في الإرهاب السياسي



من أعظم مظاهر الشذوذ التي تثير الدهشة والألم في النفوس في العالم الحديث ، ذلك العدد الهائل من الأفراد والجماعات الذين يقتلون ، ويمسذبون ، ويحرقون ، ويختطفون ، ويسجنون ، أو يكتفون بمجرد الاعتداء على غيرهم من الناس ، دون أن يستشعروا في ذلك انما أو خطيئة ، بحجة أن الدافع لهم على هذا العمل ، هو دافع سياسي . يضاف الى هؤلاء عدد أكبر من الناس والمنظمات التي تجيز هذا السلوك ، وتستحسنه وتشجعه وتثني عليه ، بل وتباركه عندما يقع في اطار سياسي . وأخيرا هناك الارهاب المنظم ، وهو أكثر من ذلك خطورة اذ يستخدم لتحقيق غايات سياسية هدفها بث الرعب في النفوس ، والتأثير في القلوب ، وسواء أكان الارهاب خاصا أو شبه رسمي أو رسميا فان الارهابيين يرتكبون أفعالا لا يمكن قبولها في الحياة العادية خارج الاطار السياسي ولا يفتقرها المواطنون الشرفاء أبدا اذا رأوا فيها سيفا مسلطا على رؤوسهم (١) في حياتهم اليومية .

(١) الارهاب الخاص هو الارهاب الذي يتولا أفراد أو جماعات خارج نطاق المنظمات الرسمية في البلد الذي يعملون فيه . والارهاب شبه الرسمي هو الارهاب الذي تجيزه أو تؤيده منظمات رسمية دون أن تتدخل بصورة مباشرة في هذا العمل . ومن أمثلة هذه المنظمات في أمريكا اللاتينية منظمة =

بقلم : خوسيه إنريك ميخوا

ولد في ١٩١٩ بمدينة بونس أيريس عاصمة الأرجنتين .
استاذ علم الاجتماع في الأرجنتين والولايات المتحدة .
عمل ككاتب في الجوانب الاجتماعية للثقلات الحكومية
المسكوية ، والسياسة الحديثة .

ترجمة : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب وزارة التعليم وعضو لجنة الترجمة
بالمجلس الأعلى للثقافة سابقا .

١ - مبررات الارهاب عند الذين يقتلون والذين يصفقون لهم :

من الغريب في معظم حالات الارهاب الخاص والارهاب الرسمي وشبه الرسمي أنك تجد الارهابيين لا يتهمون ضحاياهم بارتكاب أى خطأ أو ذنب ، أو اقتراف أى جرم سهوا أو عمدا بحيث يستحقون عليه عقابا مناسباً للجرم الذى ارتكبوه ، طبقا لبدا القصاص العادل الذى نادى به قديما الفيلسوف اليونانى فيثاغورس أو طبقا لبدا العقاب البدائى الذى يقضى بدفع تعويض مناسب لأقارب المجنى عليه . وإذا وجه الجناة اتهاماً للمجنى عليه - وقلما يحدث هذا - فهو اتهام بسوء النية أو الخصومة

= أجروبايوس المناهضة للشيوعية في الأرجنتين ، ومنظمة مانو بلانكا في منطقة الكاريبي ، ومنظمة الكاريبي ، ومنظمة أوردن ، ويونيون جويرارا بلانكا في السلفادور ، ومنظمة تونون ماركوس في هايتى ، ومنظمة اسكوادرون دى لامبرت في البرازيل .

والارهاب الرسمي هو الارهاب الذى تتولاه سلطة مباشرة هيئات رسمية مكلفة بحماية أمن الدولة على النحو الذى يتولاه البوليس السياسى فى الدول الفسوفية بهدف بث الذعر فى النفوس لحمل الأعمال الخلقية على الانصياع للأوامر الحكومية .

الشخصية . وقد يكون المبرر للقتل مجرد شبهة تافهة أو تهمة غامضة لا يكلف الجاني نفسه عنها اثباتها أو نفيها . وقد يكون الدافع للقتل مجرد ضغينة يتسببها الجناة إلى المجنى عليه .

وأسوأ من ذلك أن الإرهابيين قد لا يوجهون أية تهمة على الإطلاق ، بل يعتلون على الفرد بدعوى ارتباطه بإحدى الجماعات أو الفئات ، أو بدعوى انتمائه إلى إحدى الطبقات الاجتماعية البغيزة كطبقة الرأسماليين أو اليهود أو البورجوازية ، أو ملاك الأراضي ، أو المثقفين أو الأقليات القومية أو الشيوعيين الخ . وفي حالات أخرى عديدة يعتبرون الشخص أو الجماعة من جملة الأعداء الذين يجب القضاء عليهم ، مع أنهم لا يمتثلون في أغلب الأحيان بأي صلة للمنظمات الهدامة أو الحكومات المستبدة التي ينبغي الإرهابيون القضاء عليها . وكل ما هنالك أن هؤلاء الضحايا يتصفون ببعض الخلال المستمدة من أساليب الحياة الاجتماعية والثقافية التي يرى الإرهابيون أنها مخالفة لأساليبهم أو غريبة عنها أو لا تتفق معها . وأحيانا يقتلون أقارب المتهم بالمبادئ الهدامة أو أقارب إحدى الشخصيات الرسمية وربما سجنوهم دون أن يعذبوهم أو ينتهكوا حرمتهم أو يطلقوا النار عليهم على مرأى من أهلهم . وعندما يهاجم هؤلاء الإرهابيون المنازل يلقون القبض على أقارب المتهم أو أصدقائه وضيوفه الذين جاؤوا بالصدفة لزيارته ومن ضمنهم المحامون المدافعون عن المتهم وكل من يهتم بأمره ، ويرسلون أطفال الضحايا إلى أناس آخرين في أماكن نائية حتى يكونوا بمعزل عن أقاربهم الأدينين . ومن بين الجرائم المعتادة التي يقرنفها كلا الطرفين المتحاربين والمسجلة في دول أمريكا اللاتينية إبادة القرى وإحراقها وتشريد سكانها والقضاء على الأسر التي يتراوح عدد أفرادها ما بين ١٠ و ١٢ شخصا .

وهم يبررون جرائمهم في كل هذه الأحوال بأنهم يريدون استئصال وباء فتاك أو قرحة خبيثة تنفث سمومها في جسم الهيئة الاجتماعية بأسرها وتشجيع الرعب فيها . ويصف الطبيب النفساني فرانكو فورماري ، هذا البلاء بأنه أشبه شيء بروح شريرة بلا لحم ولا عظم ، تجسدت في فرد يمثل خطرا داهيا على المجتمع وبيت الرعب فيه . ومن الواضح الجلي أن هؤلاء السفاحين لا يهتمون بالبحث في جريمة ضحاياهم ولا مدى مسئوليتهم ، بل لا يقيمون وزنا للآثار السياسية السلبية المترتبة على جرائمهم .

ويبلغ الأمر غاية السخف عندما يقتلون رجلا دون أن يوجهوا إليه أي اتهام سوى أنه يبيت الرعب في نفوس الآخرين . ويتضمن هذا في حالة الإرهاب الخاص تفجير القنابل التي تقتل من يسمونهم « الأشخاص الذين يوجدون معا في مكان ما بطريق الصدفة » أي الأشخاص الذين يتفق وجودهم في أحد المطارات ، أو إحدى محطات السكك الحديدية أو في أحد المعارض أو في طائرة يريدون اختطافها أو إحراقها . ويررون هذا من الناحية النظرية بالشعار المشترك بين جميع الإرهابيين وفحواه أنه « لا يوجد ضحايا أبرياء وإنما يوجد حلفاء أو أعداء فقط » ، أو بالشعار

الذي نادى به جورج جيش زعيم الجبهة الشعبية في منظمة التحرير الفلسطينية ،
وخلصته أنه « لا يوجد محايرون فكل فرد جزء من الحل أو جزء من المشكلة » ، وهذه
الأغتيالات التي ترتكب دون توجيه أية اتهامات شبيهة بما يدبره العديد من الحكومات
حيث تلجأ الى اجراءات القمع والبطش لكي يثبت الرعب في نفوس شعبها وتحمله
على الانصياع لأحكامها .

بيد أنه يكفي انتحال أسباب سياسية لأي من هذه الأعمال لتبريرها في نظر
مرتكبيها أنفسهم وفي نظر الشرفاء من أبناء الشعب المتسكين بمبادئ الفضيلة
والأخلاق .

وهناك حقائق أخرى تضاف الى ما سبق ذكره . وتتفق معها في اضاءه بعد جديد
على ارهاب اليوم - بعد يتطلب النظر الى المسألة من زاوية جديدة . مثال ذلك أننى
أعرف في أمريكا اللاتينية مئات الحالات التي لا ترتبط فيها وسائل التعذيب البربرية
بأى نوع من أنواب استجواب المتهم أو الحصول منه على معلومات . وهناك مئات من
الحالات الأخرى التي لا صلة فيها بين الطرق الشاذة في قتل الضحايا وتشويه
جثثهم ، وبين تحقيق أى غرض مادي أو عملي من قتلهم ، فكل هذه الحالات تثير موجة
من السخط والاشمئزاز في نفوس الناس ، وفي الرأى العام على المستوى المحلي والدولي
مما يؤدي الى مقاومة الارهاب والارهابيين وعدم حصولهم على أى فائدة سياسية من
وراء أعمالهم . وظهر هذا الاتجاه بوضوح في أوروبا حيث يستخدم العنف لأسباب
غامضة هي أقرب الى العبث للدرجة أن طبيبين نفسانيين كتبوا تحت اسم مستعار هو
« أندريه ستيفان » يقولان : ليست أعمال العنف هذه ثورة ، وإنما هي مذبحة من
لجبل أمور تافهة .

ومما يثير الدهشة عند دراسة مشكلة الارهاب المؤلة والمقلدة في وقت معا انك
تجد الارهابيين يتذرعون بحجج سياسية لتبرير أعمال فقدت كل معنى لها ناهيك عن
الجرائم التي يرتكبونها دون أن يكون لها أى سند سياسى على اطلاق .

ويؤخذ من التعريف المنسوب الى الفيلسوف الألماني « ماكس فيبر » أن المجال
الصحيح لفن السياسة هو البحث في الوسائل والغايات ، والتذرع بالطرق العملية
المؤدية الى تحقيق المنافع والمصالح ، والعمل العقلاني المتجه الى تحقيق غاية محددة .
بحيث تكون كل حركة موجهة عمدا الى تحقيق نتائج مادية معينة تختم قضية هذا
الطرف أو ذاك وتحقق مصالحه ، على أن تختار أنسب الوسائل للوصول الى غايات
مادية محددة يعتقد أنها مفيدة وملائمة لخطة قضية أو أهداف ومصالح كل جانب .
وبتطبيق هذا الرأى على قضيتنا هذه نرى أن أغلب أعمال العنف المشار اليها في هذا
المقال تنفطر الى هذا النوع من الغايات المحددة العقلانية لأنها أعمال عفوية مجردة من
المنطق والفائدة ، وخالية من كل غاية مادية أو عقلانية ، ومفتقرة الى المبررات العملية
المقيدة والمعاني السياسية الصحيحة . وانك لتجد كثيرا من الاعمال الارهابية التي
ترتكبها الحكومات بعيدة كل البعد عن دعم النظام الاجتماعي ، مجافية لمبادئ العدالة .

وبرامج الإصلاح ، وروح المصالحة القومية . ذلك أن هذه الأعمال تفتقر الى الغايات التي تحقق المصلحة القومية ، بل انها تدمر الحكومة التي تنفذها . ومن هنا أكد « حنا أرندت » « أن الارهاب يتفاقم كلما تلاشت المعارضة » وكذلك نجد أن الارهاب الخاص قد باه بالفشل أيضا وأدى الى تورط أصحابه في مواقف حرجة أفضت الى هلاكهم الى حد أن كثيرا من الكتاب الذين درسوا الارهاب ابتداء من سيساري لمبروزو - العالم الايطالي الخبير في علم الاجرام في القرن التاسع عشر - الى كنيث كنستون في أمريكا الشمالية اليوم أكدوا اقتران الحركات الارهابية بالأعمال الانتحارية التي ترتكب « بطريقة شعورية أو لا شعورية . . . وسواء أكان الارهاب خاصا أم حكوميا - أي يهدف الى تقويض النظام القائم أو المحافظة عليه - فإنه يتعلد علينا كثيرا أن نحدد الاهداف السياسية لكلا الطرفين . ومع ذلك فإن كلا منهما يعرف هدفه تماما ويعرف الضحايا الذين يريد القضاء عليهم والأشخاص الذين يهدف الى الفتك بهم » .

لقد اتفق الخبراء الذين كلفوا بتحليل الارهاب والكشف عن أسرار له حساب أجهزة الأمن على أن الارهاب بعيد كل البعد عن معنى السياسة ، ولكن هؤلاء الخبراء اقتصروا على الجانب الوصفي للارهاب دون الجانب النظري . وذهب ثلاثة من مستشاري ادارة مكافحة التجسس التابعة للقوات الجوية الأمريكية الى أبعد من ذلك في دراسة حديثة ، وقال هؤلاء الخبراء الذين حللوا مظاهر الارهاب وأساليبه في العالم بأسره أن الحركات الارهابية تتسم بالبلبل نحو الهدم مما يجعلها تدور في حلقة جهنمية قوامها استعمال العنف والدمار حبا فيها الى حد أنها تعتبر الارهاب غاية في حد ذاته . وتقول بعض الجماعات الارهابية « ان الدمار خير في ذاته لأنه يشفى العالم من ذاته » . ويقول ثلاثة من المراقبين ان هذا هو أيضا رأى أول جماعة ارهابية ظهرت بمدينة هيدلبرج الألمانية في ١٩٧٠ باسم « الاتحاد الاشتراكي للمرضى » على يد الطبيب النفساني د . ولف جانج هوبر ، وزوجته ، اللذين أفهما مرضاهما أن المجتمع هو علة ذاتهم ، وأن السبيل لشفائهم هو استئصال جذر المرض أي القضاء على المجتمع ذاته . وكذلك ظهرت في الأرجنتين في نوفمبر ١٩٧١ جماعة من الأطباء النفسانيين المنشقين الذين أنشأوا مدرسة السيكولوجية الفرويدية (نسبة الى فرويد) والاجتماعية التحليلية القائمة على تأثير الصراع الطبقي في الاضطرابات النفسية ، ولكن هذه المدرسة نادت بادخال تعديل على هذا المبدأ يقضى بمعالجة هذه الحالة باحداث تغيير ثوري لا يمكن أن ينجم الا عن الصراع السياسى . وهذا قاد الجماعة الى تأييد الارهاب . وانتشر هذا النمط من التفكير انتشارا واسعا في دول العالم الثالث عن طريق مؤلفات أحد تلاميذ ألبرت سوريل ، وهو الكاتب الجزائري فرانس قانون الذى أشاد في مؤلفاته بأن الاغتيال قوى الاثر في شفاء النفس من الادواء وتحرير نفسية المضطهدين من الزوج الواقعين تحت وطأة الاستعمار وذلك بقتل المستعمرين البيض .

ومما تقدم يتضح لنا كيف أن المبررات السياسية للارهاب قد تحولت الى ضرب من السحر والسحرة . ولكن اذا وعينا في الذاكرة الطابع الخاص لمظاهر الارهاب

تبين لنا أنه يستحق مزيدا من التفسير العلمي أكثر مما ناله حتى الآن ، إذ أن هذا اللون من الأعمال والحركات الاجتماعية لا يمكن فهمه في ضوء التفسيرات التي قدمت للجمهور حتى الآن .

٢ - تفسير الارهاب : ما الذى يبعث بعض الناس على ارهاب الآخرين ؟ :

يسود الشعور بين كبار العلماء بالعجز عن تفسير الارهاب . وهم يدركون أن النظريات الحالية - بكل ما تشتمل عليه من افتراضات - لا تكفي لتفسير ظاهرة الارهاب التي بلغت حدا من التعقيد بحيث فشلت كل محاولة لتفسيرها على أساس النظريات العلمية الحالية .

وأنا أعتقد أن هذا العجز يرجع فى المقام الأول الى أن الظاهرة الاجتماعية المذكورة - أعنى الارهاب السياسى بالمعنى السابق ذكره - تستعصى على التعريف الدقيق ، فالمؤلفون الأنجلو - سكسونيون يرونها مظهرا للصراع الاجتماعى على حين يراها أهل القارة الأوربية مظهرا خاصا من مظاهر العنف السياسى ، ولكن لا أحد من الجانبين يدرك الفجوة الواسعة بين الصراع الاجتماعى من جانب والارهاب السياسى من جانب آخر .

ولا يظهر قصور النظريات الحالية الا عندما نحاول أن نفهم الارهاب السياسى والزاوية التى يجب النظر اليه منها . ويجمع أغلب النقاد على القول بأن قصور التفسيرات التى قدمت حتى الآن يرجع الى سببين رئيسيين : أولهما الالتجاء الى الحتمية الموضوعية التى تقضى بالتمسك بالموانئ الطبيعية للظاهرة وثانيهما المغالاة فى تبسيط المشكلة ، وهو الأمر الذى نلاحظه فى كل النظريات التفسيرية التى اقترحت حتى الآن ومحاولات التبسيط متعددة ومتنوعة طبقا للعلم الذى يستعان به فى هذا التبسيط ، فهناك وسائل التبسيط المبنية على علم الفيزياء ، والرياضيات ، وعلم النفس ، وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الحيوان . والهدف من هذه المحاولات هو التوصل الى معرفة أوجه الشبه بين الانسان وأشياء الانسان (= الحيوانات الشبيهة بالانسان) ، فالتجارب التى تجرى على الفئران فى المعامل وعلى بعض القرود تطبق بلا تمييز على السلوك الاجتماعى عند الانسان ، فى حين أنه توجد أنماط مختلفة من السلوك بين بعض الأنواع من أشباه الانسان .

ويبدو أن علم الاجتماع الحديث قد أخذ يبتعد عن الاتجاه الوضعى الذى وضعه أبو علم الاجتماع العالم الفرنسى اميل دورك هايم . وفحوى هذا الاتجاه أنه لا يمكن تفسير الحقائق الاجتماعية (كالارهاب) الا بحقائق اجتماعية أخرى ، حتى تحتفظ هذه الحقائق بسماتها المميزة . وهذا يعنى فى الاصطلاح الحديث أن الظواهر الاجتماعية ذات حقيقة موضوعية يجب مقارنتها بالمناهج والنظريات المناسبة لهذه الحقيقة ذاتها .

واتباعا لنصيحة أبى علم الاجتماع الحديث يجب علينا أن نطرح جانبا كل تفسير

للإرهاب ، حتى وإن صبح على مستوى علم النفس ، وعلم النفس الاجتماعي وأن نبحت في بواعث الإرهاب حتى يتسنى لنا أن نركز اهتمامنا على بواعث الأعمال الإرهابية وتحديد المواقف المادية التي تظهر فيها هذه الأعمال وذلك إلى جانب المعتقدات والقيم التي يمتسك بها الإرهابيون .

وهذا مبدأ أساسى فى التفسير والفهم تم اغفاله بسبب الالتجاء الى وسائل التبسيط المختلفة .

وإذا أردنا فى البداية أن نذكر وصفا منزها عن الهوى للجماعات التي نذرت نفسها للإرهاب السياسى سواء لقي هذا الإرهاب تأييدا من جانب الحكومة أم لا ، فإن أول شيء يتعين علينا أن نقوله هو أن هذه الجماعات تشكل ما يسمى فى علم الاجتماع « الجماعات النشيطة » أى الجماعات التي تبذل طاقة من النشاط السياسى أشد مما تبذله أى جماعة أخرى . وهذه الجماعات تعمل على هذا النحو لأن لديها وعيا أشد مما يوجد عند الجماعات التي تمتاز بالسلبية السياسية كما أن لديها قدرة أعلى على الاخلاص والولاء للقضية التي تدافع عنها . ولذلك يطلق على الجماعات اسم « الجماعات الملتزمة » أو الجماعات « المتفانية فى سبيل قضيتها » . والتضامن بين هذه الجماعات أقوى منه عند غيرها لأن أعمال كل أعضائها تنسم بظانج الوحدة حيث أنهم يشتركون معا فى الايمان بمبادئ واحدة . وهذه المبادئ لا يعترها تغيير ولا يطرأ عليها أى تعديل . يضاف إلى ذلك أن التماسك الشديد بين أفراد هذه الجماعات لدرجة أنها تكون مجتمعا مغلقا يمنع الخارجين عنه من المشاركة فى أعماله .

ومنذ عهد ماسللو الذى اخترع فى ١٩٤٣ كلمة Authoritarian - ومعناها الانضياغ الأعمى للسلطة ، خلافا لمبدأ الحرية الشخصية - والذى ألف كتابا من أمهات الكتب فى علم الاجتماع بعنوان The authoritarian Personality الى عهد الدراسات الحديثة فى علم النفس الاجتماعى أثبتت النظرية النفسية - الاجتماعية فى هذا الموضوع أن هذا النوع من الأشخاص (أى الأشخاص الذين ينادون بضرورة الخضوع المطلق لسلطة الدولة) لا يقبل إطلاقا فكرة الغموض والشك فى الحكم على الأمور بل يميل ميلا قويا الى الحكم عليها بأنها « خير » أو « شر » ولا وسط بينهما . وقد أجرى جيمس مارتن بحثا قيما فى هذا الموضوع بمدينة إنديانا بوليس فى ١٩٥٦ فوجد أن مثل هؤلاء الأشخاص يمتازون بالميل الى الحرافات أو الميل (الذى يسميه فرنكيل برونز ويك سهولة الانخداع) الى تقبل التفسيرات الرومانسية والغيبية للأحداث التي تستأثر باهتمامهم (وهى الأحداث السياسية فى قضيتنا هذه) والميل الى تقبل التفسيرات المبنية على القوى والمؤثرات التي تسمو على مدارك العقل الإنسانى . ثم يختم بحديثه بقوله « ان الأساطير التي يستند إليها هؤلاء الأشخاص تتخذ صورة الحرافات » .

ومما تقدم نستطيع أن تبين أهمية المعتقدات فى توجيه الأعمال الإرهابية سواء كانت فردية أم جماعية . وجدير بالذكر أن العالم الاجتماعى البريطانى ادوار شلز

(بعد أن رأى أن النظريات العلمية العادية قاصرة عن فهم الحالة النفسية الجديدة لطبقة العمال) قام بدراسة ممتازة للنهض « الثورية » في بريطانيا ، واضطر في هذه الدراسة الى صياغة كلمة جديدة هي *belief-possessed persons* أى الأشخاص الذين تستحوذ عليهم المعتقدات والأفكار الثابتة بحيث يصبحون أسرى لها لا يستطيعون منها فككا . وفى حالة هؤلاء الأشخاص يسيطر الاعتقاد أو الفكرة الثابتة على الإنسان سيطرة تامة ، ويستولى عليه بكليته « بحيث يخرج عن نفسه » ويجرده من فرديته وشخصيته فى نظره هو وفى نظر الأشخاص الآخرين الذين يرى هو أنهم تجردوا من شخصيتهم أيضا وأصبحوا لا يختلفون عنه فى شيء . وجملة القول أن أفراد الجماعة الارهابية ينصهر بعضهم مع بعض فى بوتقة واحدة حتى يصبحوا وكأنهم شخص واحد .

وينبنى على ذلك أن يتمسك الأفراد والجماعات من الارهابيين تمسكا أعمى ، وبدون تحفظ ، بكل ما يتخذ من قرارات نابعة عن إيمان عميق واعتقاد راسخ ، ووعى كامل . وفى ظل هذه الظروف يتطلب الأمر قبل كل شيء ، وعلى كافة المستويات ، غسل المخ من كل الأفكار السابقة المترسبة فيه ، ومن كل تفسير للموقف ، ومن كل النظريات التى تفسر الواقع السياسى ، ثم اضافة معنى جديد على كلمة « العشيرة » ووضع بنود جديدة لا تقبل الجدل من العقائد والشروح والتفسيرات لكل المواقف . والخلاصة أنه يجب غسل المخ من كل الأفكار العالقة برأس الشخص على نحو يتيح تعبئة كافة القوى المتاحة لمحاربة عدو تم تحديده بشكل واضح .

ويلاحظ أن موقف كل من الجانبين الارهابيين (الثوريين وخصومهم) من النظام الاجتماعى القائم ، على طرفى نقيض ، فما يراه الثوريون فوضى يراه خصومهم نظاما . وكل منهما يرفض من حيث المبدأ تعديل أو اصلاح أو تحسين النظام الذى يقترحه أو يدافع عنه الطرف الآخر ، اذ أن ما يراه أحدهما نظاما كاملا لا يقبل المناقشة ، يراه الآخر نظاما عتيقا يهدد المجتمع . ويرفض كل منهما من حيث المبدأ إمكان حدوث أى تغيير سلمى .

وسأضرب لك بعض الأمثلة التى توضح لك هذا المعنى . ولنتحدث أولا عن الثوريين المناضلين ، ذكر جون جيراسى من أهل أمريكا الشمالية فى كتاب له ذائع الصيت بين الثوريين ما نصه : « هذا هو السبب فى أن الرجل الشريف فى القرن العشرين يجب أن ينظر الى الشخص اللبرالى المتسامح على أنه عدو مبین للبشرية » . وفى اعلان للجيش الثورى الشعبى فى الأرجنتين ورد ما نصه : « لا يوجد جد وسط بين المستغلين (بكسر الغين) والمستغلين (بفتح الغين) : إما أن يكون الفرد مع الشعب ضد المستغلين وإما أن يكون معهم ضد الشعب » . وقال فريزيو أوجيدا (زعيم جبهة تحرير فنزويلا الذى أعدم فى ١٩٦٦) فى كتابه « نحو السلطة الثورية » : « لا يوجد سوى سياستين فى العالم : سياسة ثورية . وسياسة رجعية هناك قوتان متعارضتان : الثوريون الوطنيون والتقهيميون ، ثم الرجعيون من

الاستعماريين الجدد ، « أ.هـ . » وأخيرا نورد هذا النداء المستمد من الاعلان المشترك لحركة التحرير القومي في أوجواي ، وحركة الثورة اليسارية في شيلي ، وجيش التحرير القومي في بوليفيا ، والجيش الثوري الشعبي في الأرجنتين . وهذا النداء موجه الى شعوب أمريكا اللاتينية ، ونصه كما يلي :

« ان القومية والاصلاح هما خطر على القوى الثورية - ذلك أن الاصلاح يرفض استعمال أعمال العنف مع أنها أعمال عادلة وضرورية » أ.هـ .

وهذا الموقف الشامل والايان الكامل يتجليان في الجماعات والحركات والأجهزة الخاصة بالارهاب الرسمي ، وشبه الرسمي . ففيمما يتعلق بالارهاب الاول الذي يتصدى للدفاع عن النظام القائم تتوافر الوثائق الدالة على ذلك ، وفيمما يتعلق بالنوع الثاني من الارهاب فان الوثائق تميزنا في هذا الشأن ، لأن رجال هذا الارهاب يلتزمون جانب الكتمان ، وقلما يدلون بتصريحات على الملأ تنبئ عن نواياهم وأعمالهم . بيد أني أورد هنا عبارة تكفي لتأييد أقوالى ، وهى مأخوذة من كتاب رائع ألفه الكاتب ايريك هوفر بعنوان « المؤمن الحقيقي » ونصها كما يلي :

« ان الاضطهاد المستمر الذي لا يخدم أواره لا يمكن أن يصدر الا عن ايمان راسخ يصل الى درجة التعصب » .

ولذلك فاننا نجد أنفسنا فى كلا هذين النوعين من الارهاب أمام أعمال ، ومعتقدات ، وقيم ، تؤثر فى الفرد والمجتمع كله تأثيرا جذريا أى تأثيرا يمتد الى جذور الحياة نفسها . وهنا نصل الى ما أطلق عليه دورك هايم فى كتابه « أشكال الحياة الدينية » اسم « الحياة الجادة » وهى حياة قوامها الايمان العميق الذى يفضى بصاحبه الى الالتزام الكامل بالقضية التزاما لا معدل عنه ، ولا هوادة فيه ، ولا شك فيه ، ولا مناقضة فيه . والحق اننا نجد أنفسنا على عتبة حياة اجتماعية تتوافر فيها كل سمات الحياة الدينية .

وإذا حللنا بواعث الأعمال الاجتماعية للارهاب السياسى ، ونحيننا البواعث السيكلوجية جانباً ، تبين لنا بوضوح أن هذه الأعمال تنسم بطابع دينى لا دنيوى . وهذا ما ذهب اليه رتشارد فين - وهو من الاخصائيين فى هذا الموضوع - حيث ميز بين الأعمال الدنيوية والأعمال الدينية فقال ان الاولى ذات أهمية عامة للانسان كله والمجتمع بأسره وأما الأخرى فلا : ذلك أن الأعمال الدينية تهدف الى غايات « قصوى » نهائية لها الأولوية على كل ما عداها من الغايات فى حين أن الأعمال الدنيوية لا تتمتع بهذه الأولوية . وتمتاز الأعمال الدينية فى ميدان السياسة بأنها أوسع مجالا وأسمى مكانا من التنظيم الاجتماعية كلها . وعندنا تنفتح هذه الأعمال غايات معينة فان هذه الغايات تكون بعيدة ، فى حين أن الأعمال الدنيوية تطمح الى غايات قريبة متواضعة تقارب القيم العاجلة .

وعندما تمتنع الجماعات والحركات الاجتماعية كالجماعات الارهابية مجموعة من المعتقدات والقيم والمعايير على النحو الذى ذكرناه آنفا فانها تتجنب الى بلورة السلوك فيما يسمى بالمنطق الثقافى الخاص . وليس فى وسعى أن أخوض فى خصائص هذا المنطق الثقافى الغريب ، ومبررات الأعمال التى ترتكبها الجماعات والحركات الارهابية ، ولكن فى وسعى أن أشير الى أن هذا المنطق يشبه منطق التفكير الدينى كما أشار الى ذلك دورك هايم فى تحليله الدقيق حيث قال : « يبدو لى أن أهم ما يمتاز به منطق التفكير الدينى هو ميله الطبعى الى المغالاة فى الخلط بين الأمور والتناقض فى التفكير ، وهو ينجح الى التطرف فى كلتا الحالين ، فهو حين يقارن بين أمرين ، يعجز عن التمييز بينهما ويلجأ الى الخلط بينهما ، وحين يفرق بين أمرين ينجح الى إبراز الفروق الصارخة بينهما ، وهو لا يعرف الفروق الدقيقة بين الأشياء ، ولا يلزم حد الاعتدال بل يركب دائما بين الشطط ، ولا يلزم الحد الوسط . وقد أشار معظم الكتاب المحدثين الى هذه الخصائص ذاتها فى ألوان التفكير السحرى والاسطورى .

ويلاحظ « كاسيريه » أيضا أن التفكير السحرى - الاسطورى يتسم بمثل ما يتسم به التفكير الدينى من خلط وتناقض ، فهو يعلن من ناحية أن الفكر الاسطورى ينجح الى المزج بين العناصر المتناقضة ، ويعمد الى الخلط بين الجزء والكل . ومن ناحية أخرى يوضح كاسيريه أن هذا التفكير ينجح الى تجسيد القوى والقدرات المعنوية فى صورة أشخاص أو صورة أشياء .

ومن أمثلة الخلط بين الجزء والكل أنهم يخلطون بين مدير المصنع البسيط وبين النظام الرأسمالى فيعتبرونه رمزا للرأسمالية ، كما يعتبرون رجل الشرطة الرفيى المتواضع رمزا للظلم . وعندما يقتل الارهابى هذين الشخصين يخيّل اليه أنه يقضى بذلك على قوى الشر أو يخضع من شوكتها تماما كما تتخلص أنت من الشخص الذى يؤذيك اذا أحرقت خصلة من شعره أو بعض أطافره .

وهكذا يؤدى منطق تجسيد قوى الشر والخير بصورة آلية الى ارتباط أى قوة شريرة أو أى مشكلة اجتماعية بشخص ما أو جماعة ما ، واضفاء قوة شريرة لا حد لها على هذا الشخص أو هذه الجماعة ، ولهذا يجب تلاوة عزيمة سحرية على هؤلاء الأشخاص حتى تختفى قوة الشر من الوجود . وفى وسعنا أن نجد بعض الأمثلة لهذا المنطق الارهابى فى التقرير الذى رفع الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى وقد أعدّه المؤرخ السوفيتى ميد فيديف فى موضوع الارهاب الرسمى الذى أمر به ستالين . وفى وسعنا أن نقرأ نبذة مستقاة من مقال نشر فى البرافدا بتاريخ ٢ فبراير ١٩٣٧ جاء فيه ما يلى : « اننا نعرف أن خطوط التجميع لا يمكن أن تتوقف من تلقاء نفسها ، وأن الآلات لا يمكن أن تتحطم من تلقاء نفسها ، وأن المراحل لا يمكن أن تنفجر من تلقاء نفسها ، فلا بد أن هناك يدا خفية وراء هذه الحوادث كلها » وصرح مسئول حزبى فى سيبيريا بقوله « عندما تظهر الحوادث والأخطاء فى المصانع فإن أول شئ يجب البحث عنه هو « العدو » . وفى هذا اللون من التفكير السحرى نرى أن الشرط اللازم لى تسير

الأمور على أحسن وجه هو تلاوة عزيمة سحرية على العدو الذى يخفى بين أظهرنا بدلا من إيجاد حل أفضل للمشكلة ، وتغيير الأوضاع الى ما هو أحسن .

وقد تتجسد قوة الشر فى الكتب والنظريات لا فى الأشخاص فحسب . مثال ذلك تصريح رئيس الغرفة التجارية فى الأرجنتين فى مؤتمر عام عقد فى ١٩٧٩ بأن نظرية « كينز » الاقتصادية نظرية شيطانية . ومن السهل بعد هذا التصريح الانتقال الى الخطوة التالية ألا وهى احراق الكتب المشتملة على هذه النظرية .

بيد أن الفكر الأسطورى - السحرى لا يتضمن نظرة خاصة الى الواقع الاجتماعى وتعريفا معينا له فحسب ، بل يتضمن أيضا تبريرا لأنماط السلوك التى تؤدى اليها حتى هذه النظرة الغريبة الى العالم ، كما أكد ذلك الكتاب من عهد مالىنوسكى الى عهدنا هذا ، ممن عكفوا على دراسة الجوانب السياسية لهذه القضية .

وعندما يعمل هذا الفكر فى المجال السياسى فإنه يرى الحياة الاجتماعية مليئة بالرموز والدلالات ، حافلة بنذر الشر وبشائر الخير ، زاهرة بعلامات النجس وطوابع السعد ، ويرى أن لكل حادثة معنى عميقا ، ويقرأ فيها كثيرا من الايحاءات والنوايا الخفية التى تبدو لآعين الذين يؤمنون بهذا الفكر ولكنها تغطى على الأغيار ممن لا يؤمنون به . مثلهم فى هذا كمثل المجنون الذى يريك علبة من أعواد الثقاب ثم يحلّق فى وجهك طويلا ويقول لك : انظر جيّدا ، ألا ترى أن هناك سبيعا ؟ ثم يراقبك باهتمام عسى أن تفهم المعنى الخفى الذى ينطوى عليه هذا الرمز . وكما هو الحال فى أى اعتقاد من الاعتقادات السحرية فإن أى تجربة - سواء أكانت سلبية أم إيجابية - من شأنها أن تؤكد هذا الاعتقاد الأولى ، ولا تضعفه بأى حال من الأحوال .

كل ذلك يزعج بنا فى عالم من العلاقات الانسانية الحافلة بالانفعالات القوية التى يراها بعضهم ضربا من المحال مثل أرنست كاسيري حيث يقول : « ان عالم الأساطير عالم درامى جائل بالأعمال العنيفة والقوى المتصارعة . لا شيء فيه يرى سوى التصادم بين هذه القوى . والرؤية الأسطورية مشوبة دائما بالانفعالات القوية ، وكل شيء يسمعه الانسان أو يراه محاط بجو خاص يوج بالافراح والأتراح ، والآلام والانارة ، والاذلال . ومن المستحيل أن يري الانسان فى هذا العالم شيئا وسطا ، فكل شيء فيه تافع أو ضار ، مسالم أو معاد ، مألوف أو غريب ، جذاب أو منفّر ! ويتحدث دورك هايم أيضا عن « الانارة الجماعية » و « الجنون المقرون بالعريضة » مشيرا بذلك الى مذابح عهد الإرهاب فى الثورة الفرنسية .

والخلاصة أنه يمكن القول بأن الظواهر الارهابية تحدث فى اطار واقع اجتماعى معين يشترك فيه الارهابيون ، والذين يبررون أعمالهم ، والذين يتعاطفون معهم فى السر والعلن . وهذا الواقع الاجتماعى يتكون تلقائيا ويحدد مجاله الخاص سواء فى أسلوب الحياة أو فى الرموز المتعارف عليها أو فى اختيار الأعضاء الجدد الذين يجدون أنفسهم فى غمار عالم جديد « وراء عالم الخير والشر » .

٣ - وجوب التخلص من القوى السحرية والاسطورية اغراء البيئة السحرية :

يميز بعض السيميائيين المحدثين (= علماء دلالات الألفاظ، وتطورها) بين لغتين هما : اللغة العملية ، واللغة الاسطورية . فاما الأولى فتستخدم فى الأوساط العلمية والفنية وفى مجال الحياة اليومية . واما الأخرى فتستخدم للدلالة على المعانى المتصلة بالقيم والعقائد أعنى فى كل الأوساط الاجتماعية الأخرى ، وتنسم هذه اللغة بطابع سحرى مقدس .

ولهذا السبب يمكن القول بأن هذه الأوساط الأخيرة تستخدم لغة تنسم بطابع سحرى وتتوافر فيها كافة القواعد والعلاقات المنطقية والسببية والمعنوية التى تحدث عنها العالم اللغوى سروكين . وفى وسعنا أن نتبين هذه القواعد والعلاقات من خلال التحليل التجريبي وأن نستخلص منها نظاما من المعانى حسبما ذكره الفيلسوف ماكس فيبر الذى أطلق على هذا النظام اسم « النظام السحرى » . وهذا النظام هو الذى يحدد الموقف المناسب للأعمال الإرهابية ، كما يشكل أيضا واقعا اجتماعيا فى نظر الذين يرتكبون هذه الأعمال والذين يظاهرونها .

وانك لتجد اتباع الأنواع الثلاثة من الإرهاب (الإرهاب الخاص والرسمى وشبه الرسمى) من الذين يوافقون عليه ويصفقون له ويباركونه ، يوجهون وينظمون نشاطهم فى إطار هذه اللغة السحرية وفى إطار هذا النظام من المعانى . ولذلك فإن البيئة السحرية فى المجتمع تتألف من نظم معينة من المعانى ، وأنواع معينة من العمل الاجتماعى توجه هذه المعانى ، وطائفة معينة من المعتقدات والقيم كما يوجه كل الأفراد سواء فى ذلك الإرهابيون أو مؤيديهم وهم الذين يشكلون قطاعا معيناً من الواقع الاجتماعى متميزاً عن القطاعات الأخرى فى المجتمع .

وقد تحدث جيانباستافيكو عن مثل هذا النوع من الواقع الاجتماعى منه : ٢٥٤ سنة فى كتابه الموسوم *Prima Scienza Nuova* إذ أشار الى أن المجتمع يمر بمرحلتين تحدثان فى وقتين مختلفين أو لحظتين تاريخيتين ، وأطلق عليهما اسم « مرحلة الأبطال » و « مرحلة الرجال » . ويمكن أن تقع هاتان المرحلتان فى المجتمع الواحد فى وقت واحد . وإذا وقفنا فى فهم أسلوبه المعقد وحديثه شبه الغريب أمكننا أن نفهم مضمون هاتين المرحلتين اللتين يمر بهما المجتمع .

يقول فيكو ان الناس فى مرحلة البطولة يتحدثون بلغة رمزية أو اسطورية مبنية على بشائر الفأل ونذر التحس والتكهن بالمستقبل وهم يبتون عملهم السياسى على التنبؤات التاريخية ، ويتمسكون بعقيدة القضاء والقدر المتحررة من سلطة الكهنوت . وتتجه مثل هذه الحركات - ككل الحركات الإرهابية - الى القيام بأعمال البطولة عن طريق المناادة بالشعارات العسكرية . وتتفاهم كل حركة مع الأخرى عن طريق لغة السلاح . والحكومات التى تقيمها هذه الحركات والطامعون فى السلطة والسيطرة

هم من هذا الطراز البطولى . وهم يتألفون من الزعماء شبه الآلهة الذين يأتون بخوارق الأعمال ، ومن المحررين ، والمنقذين ، والجنود المرتزقة . ومهمتهم جميعا هي إثارة الرعاع من المدمين والمحرومين وسوقهم كما تساق الأنعام . . ويقول فيكون هذا هو السبب في أن هؤلاء الأبطال يحكمون بالأوامر لا بالقوانين . والذين يخضعون لهم ويقامون فظائهم لا يأمنون على أنفسهم فى ظل هذا الاستبداد والتحكم ، إذ كانت القوانين من النوع الذى يخفى على العامة ، ولذلك كانت حقوقهم غير مأمونة ولا معروفة .

وفى هذه المجتمعات والبيئات الاجتماعية يسود قانون القوة ، « ويعيش الناس كالحوانات العجماوات ، فى مجتمع يهيم من الحيوانات البرية » ويعامل الارهابيون الشعب كما تعامل الحيوانات المتوحشة ، فيذيقونهم ألوان الاضطهاد ، ويقتلون أو يرهبون بشراسة كل من يرفض الخضوع لایدولوجيتهم وأساطيرهم . وكل من حاول المحافظة على استقلال رأيه عدوه وعدوا واضطهدوه باعتباره أعدى أعداء البشرية ، كما قال « جون جيراسى » .

والمرحلة الثانية أو المرحلة التالية للمرحلة السابقة من الناحية الزمنية يسميها فيكون « دولة الرجال » أو « الجمنهوريات » التى يتفق الناس عليها سياسيا بواسطة لغة الرسائل ، وعن طريق التعبير المشترك بين الجميع . ذلك التعبير الذى يعمل لا من خلال الرموز والخضوع للعمل البطولى ، ولكن من خلال المعانى التى تتعارف عليها الناس فى مجتمعات يسودها السلام والحب والوفاء ، ويشيع فيها مبدأ « الحرية للجميع » ، وتقوم فيها الحكومات على أساس القانون لا القوة . ويحدثنا فيكون أن للشعوب فى هذه الحالة تحكم بالاتفاق والشعور المشترك .

ويقول ماكس فيبر ان معايير كل من هذين النظامين اللذين يمكن أن نطلق عليهما اسم « النظام السحري » و « النظام الأخلاقى » تتقرر على الوجه الآتى بالترتيب : الحق الطبيعى للشعب البطولى هو سيادة القوة أعنى عن طريق تفوق القوة على العدو . الا أن الشعب لا يلبث أن يترك زيف هذه البطولة . ولذلك يتوصل بنفسه الى الحق الطبيعى للكائنات البشرية ، كما قال ألبانوس ، الا وهو « المساواة » . وهنا تسود المساواة ويتحول السلاح والعنف الى القوانين . وفى هذا المجتمع الأخلاقى والعقلانى يصبح الناس رجلا ونساء بعد أن كانوا أبطالا خرافيين ، وحيوانات عجماءات أى أنهم يصبحون كائنات بشرية لا أكثر ولا أقل .

ولكن اذا درسنا البيئة السحرية من الناحية التجريبية وجدناها تنجح بصفة دائمة الى التوسيع والانتشار فى الهيئة الاجتماعية ، وفى الوقت نفسه تتسم بقوة مركزية جاذبة بحيث تستهوى البيئات الاجتماعية الأخرى وتوردها موارد الردى .

ويلاحظ أن النظام السحري والنظام الأخلاقى يعارض كل منهما الآخر فى كل المجتمعات ويحارب كل منهما الآخر فى سبيل مبادئه وقيمه وآرائه وتعاليمه وقواعده

وحدثه • وقد ظلت اليهودية والمسيحية تكافحان آلاف السنين مظاهر السحر وما له من قدرة على جذب النفوس وخلق الألباب (وهي المظاهر التي تجلت في عبادة الأصنام) وحاولتا تخليص البشرية من سيطرة الخرافات والأساطير وعبادة القوى الزمنية (=الدنيوية) • وقد فعل الاغارقة نفس الشيء في عصرهم حيث كانوا البلاغة السوفسطائية • السحرية في سياستهم ويصف سيشيل فوكول هذه اللحظة بعبارة رائعة حيث يقول « ان الاحتجاج المؤثر والاحتجاج المشحون بالقوى والأخطار قد انقسم بالتدريج الى الاحتجاج الصحيح والاحتجاج الزائف ، وبين لنا أفلاطون في جمهوريته صعوبة هذه المهمة حيث يقول : يجب أن نفرق - مهما واجهنا من المصاعب - بين حكماء السحرة من السوفسطائيين ، وبين السياسة الحقيقية •• ان كثيرا من هؤلاء الناس يشبه الأسود والقنطورس • (كائن خرافي) وغيرها من الوحوش المائلة • وهناك عدد كبير منهم يشبه الساطير (حيوان أسطوري) أو الحيوانات ذات المهارة الفائقة على الرغم من ضعفها •»

هذا والارهاب على اختلاف أنواعه متناثر في ذاته ومع غيره ، ولا يزال يبث الرعب في النفوس ويشل حركة الرجال والمجتمعات • ولكن هذا الرعب والشعور بالقوة الذي ينطوى عليه اذا شاع في البيئة السحرية المقدسة كانت له القدرة - الى جانب قدرته على الارهاب - على استهواء الأفتنة والألباب وإثارة الاضطرابات والانفعالات الجماعية التي تجرد الناس من خصائص شخصيتهم وتحولهم عن طريق قوى تتفوق عليهم الى أناس لا حول لهم ولا قوة • وهكذا يتجردون من حرية الاختيار والشعور بالمسئولية لقاء شعورهم بالتفوق على غيرهم •

وفي كل المجتمعات والثقافات التاريخية ميل دائم الى الوقوع في مهواة اللامسئولية ، والتجرد من الخصائص الشخصية والانسياق الى القدرة والوقوع تحت سلطات القوى المختلفة التي تحط من قدر الحرية الانسانية وهي قوى مختلفة الأنواع تهدف الى استغلال الرجال والنساء ، والسيطرة عليهم ، وإملاء الأوامر عليهم ومعاملتهم معاملة الجمادات بغية إجبارهم على الاستسلام والانقياد •

وهذا - بصفة خاصة - هو شأن القوى السحرية الأسطورية التي تزعم القدرة على تحويل الناس الى كائنات عليا تفوق قوة البشر ، وأشياء آلهة في عالم آخر وراء عالم الخير والشر • ولكنها في الواقع تحولهم الى قوم غلاظ الأكباد قساة القلوب • ان هذا الافتتان بالقوى المجهنمية وهذا التردى في هاوية اللانسانية هو ما يجب التخلص منه في حضارتنا الحالية مهما كان الثمن • وفي سبيل ذلك يجب أن نسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية !

ثبت

العدد الأفريقي وتاريخه

المقال ومكاتبه

- ١٢٦ — La Science Moderne et العلم الحديث وتعايش
١٩٨٤ la Coexistence des Ra- العقلیات
tionalités.
bar : Chaire Salomon-
Bayet. بقلم : كلير سايومون -
بايه
- ١٢٦ — Development : Transfer التنمية : نقل التكنولوجيا
١٩٨٤ of Technology, Transfer ونقل الثقافة
of Culture.
by : Jacques Binet. بقلم : جاك بينيه
- ١٢٦ — Latin America : Culture أمريكا اللاتينية : الثقافة
١٩٨٤ and Poverty. والفقر
by : Alberto Wagner De بقلم : ألبرتو واجنر
Reyna. دي راينا
- ١٢٦ — Elements for Theory نحو صياغة لنظرية
١٩٨٤ of Modernity. التحديث
by : Philibert Secretan. بقلم : فيليبرت سكريتان
- ١٢٦ — Le Discours Magique de المظاهر السحرية في
١٩٨٤ Terrosisme Politique. الارهاب السياسي
bar : José Enrique Mi- بقلم : خوسيه انريك
guens. ميجوا

مركز مطبوعات اليونيسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

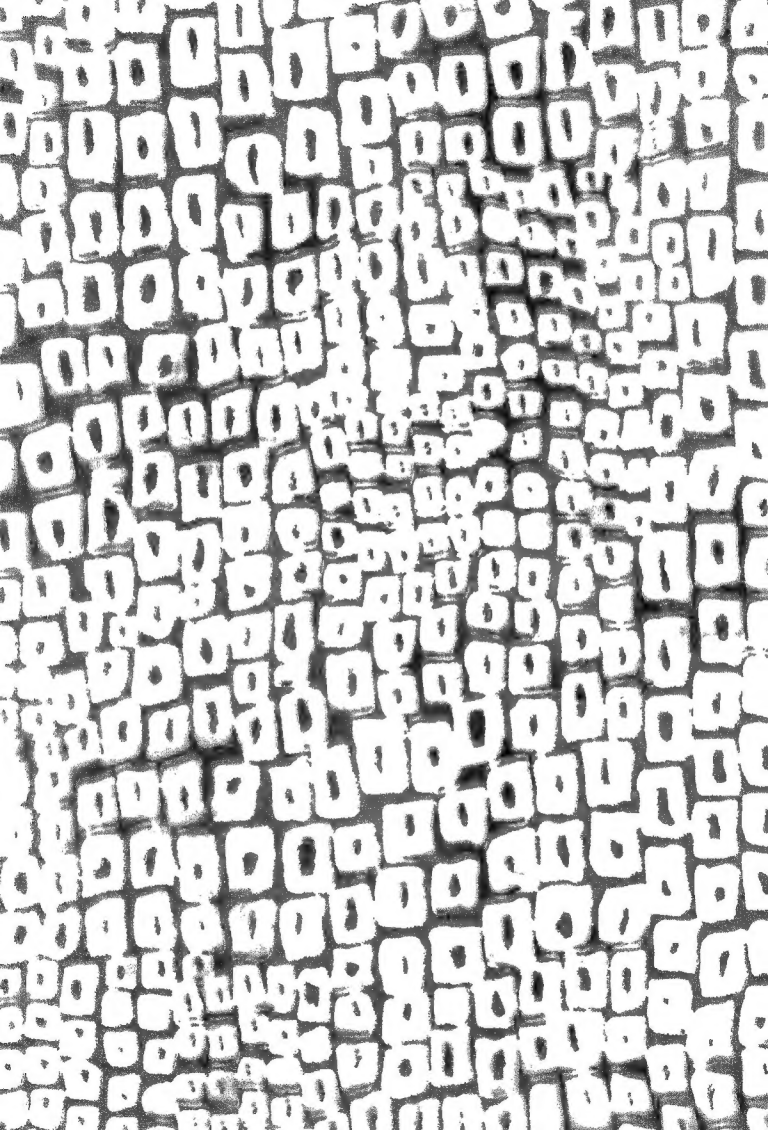
- ◎ مجلة رسالة اليونيسكو
- ◎ المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- ◎ مجلة مستقبل التربية
- ◎ مجلة (ديوجين)
- ◎ مجلة العلم والمجتمع

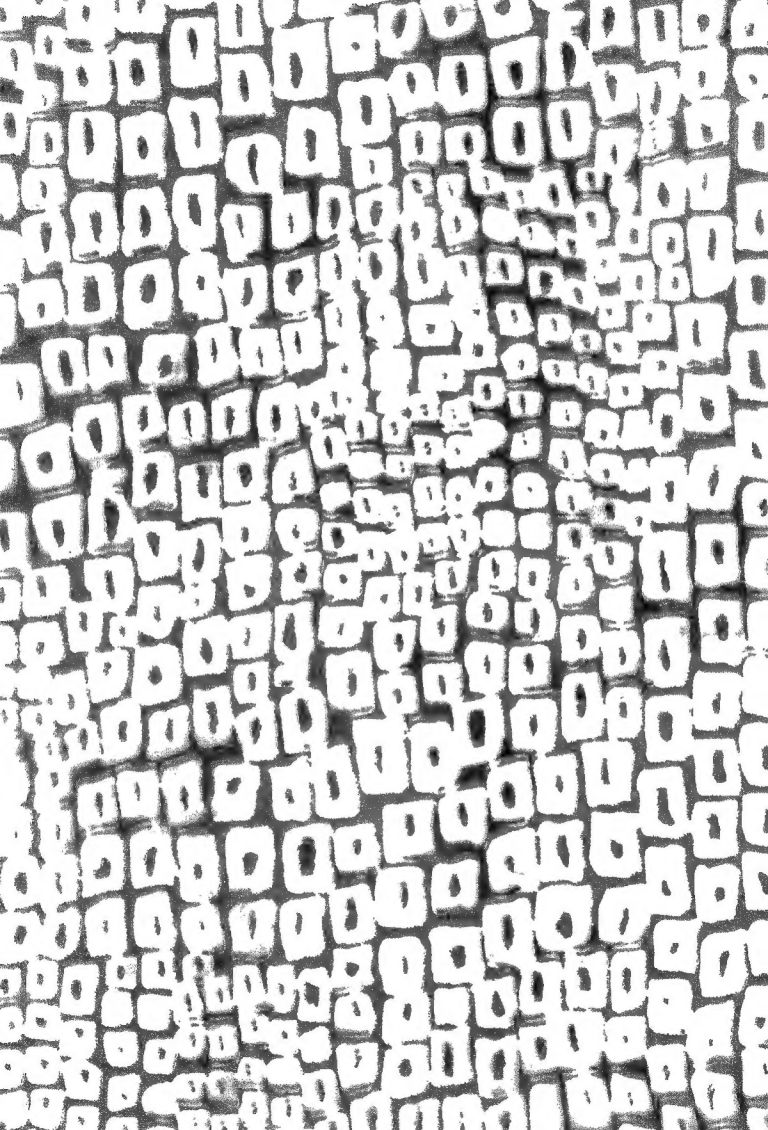
هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونيسكو بلغات عديدة
وتصدر طبعتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من اللسانيات العربية.

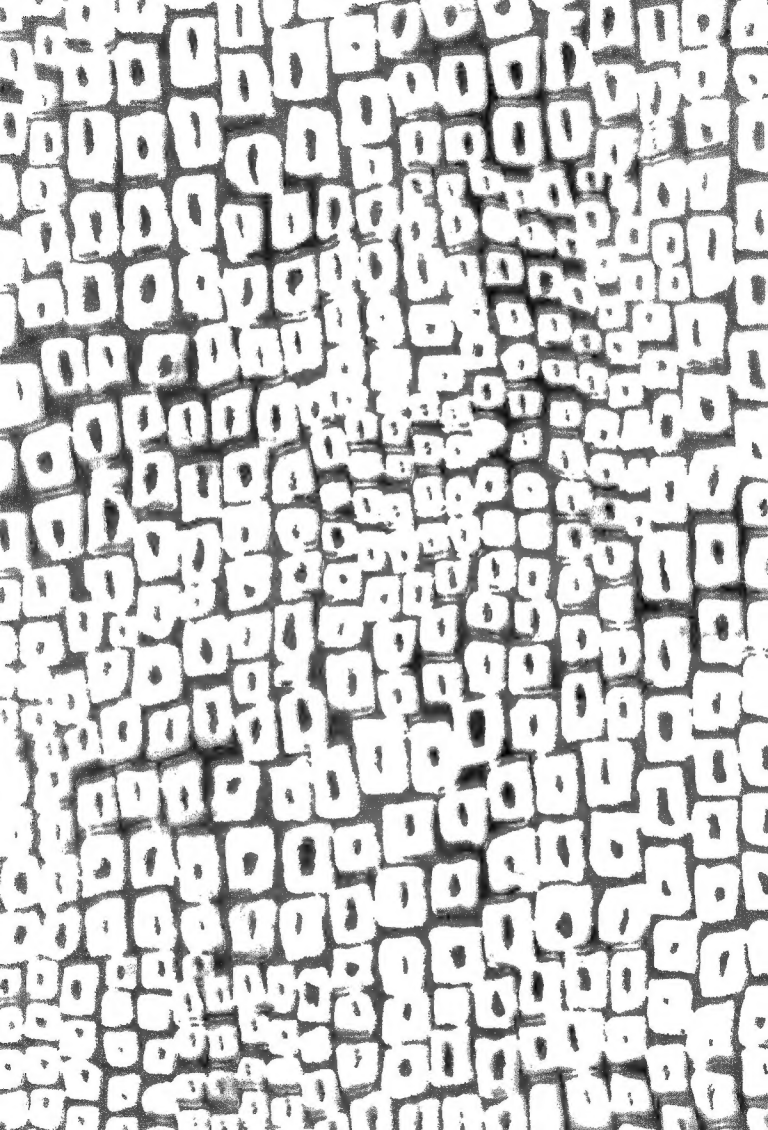
تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع اللجنة القومية لليونسكو وبمعاونة
الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٥/٣٨٥

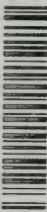








Biblioteca Alexandrina



0536994